JOURNAL ASIATIQUE



QUATRIÈME SÉRIE

TOME XVIII

JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS A L'HISTOIRE, A LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES ET A LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BAZIN, BIANCHI, BOTTA, BURNOUF, CAUSSIN DE PERCEVAL, D'ECKSTEIN
C. DEFRÉMERY, L. DUBEUX, FRESNEL, GARCIN DE TASSY
GRANGERET DE LAGRANGE, DE HAMMER-PURGSTALL, STAN. JULIEN
MIRZA A. KASEM-BEG, J. MOHL, S. MUNK, REINAUD
L. AM. SÉDILLOT, DE SLANE, ET AUTRES SAVANTS FRANÇAIS
ET ÉTRANGERS

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

QUATRIÈME SÉRIE

TOME XVIII



PARIS

IMPRIMÉ PAR AUTORISATION DU GOUVERNEMENT

A L'IMPRIMERIE NATIONALE

M DCCC LI

JOURNAL ASIATIQUE.

JUILLET 1851.

EXTRAITS

DU BÉTÂL-PATCHÎSÎ,

PAR M. ÉD. LANCEREAU.

Le *Bétâl-Patchîsî*, ou les vingt-cinq histoires d'un vampire, est la traduction hindie de l'ouvrage sanscrit intitulé : *Vétâla-Pantchavinsati*, un des recueils de contes les plus célèbres parmi ceux qui circulent dans l'Inde. L'original sanscrit fut traduit en bradj-bhâkhâ par le poëte Soûrat-Kabîswar, sous le règne de Muhammad-Schâh [1], et d'après l'ordre du râdjâ Djaïsingh-Siwaï, gouverneur de Djaïnagar [2]. Plus tard, sous le règne de Schâh-Alam [3] et l'administration du gouverneur général marquis de Wellesley, Mazhar-Alî-Khân, surnommé Wilâ, poëte distingué de Dehli, aidé de Lallû-Lâl, mit en hindi la version de Soûrat, sur la demande de John Gilchrist; et enfin le professeur James Mouat chargea Târinî-Tcharan-Mitr de revoir ce travail, et d'en retrancher tous les mots sanscrits et bradj-bhâkhâs peu usités dans la langue moderne [4].

[1] Muhammad-Schâh III, qui régna à Dehli, de 1720 à 1747.

[2] Djaïnagar ou Djaïpour est la capitale de la principauté du même nom qui fait partie des provinces d'Adjmîr et d'Agra.

[3] Schâh-Alam II. Ce prince régnait à Dehli; il monta sur le trône en 1761, et mourut en 1806.

[4] मुहम्मद शाह बादशाह के ज़माने में राजा जैसिंह सवाई ने जो मालिक

Ces détails, que l'on trouve dans la préface de la rédaction hindie, et que mon savant professeur, M. Garcin de Tassy, a reproduits dans son Histoire de la littérature hindoustanie, nous montrent clairement quelle part chacun a prise à ce travail. Le véritable traducteur du *Vétâla-Pantchavinsati* est Soûrat-Kabîswar; Mazhar-Alî-Khân et Târinî-Tcharan-Mitr n'ont fait que retoucher la version de leur devancier: ils en ont ôté les mots sanscrits et bradj-bhâkhâs, pour les remplacer par des synonymes empruntés à l'arabe et au persan. Il est à regretter que cette habitude de retoucher les textes, introduite dans l'Inde par les Anglais, dans l'intérêt de leurs études, ait modifié ainsi le texte de certains ouvrages; mais ce qui doit nous consoler, c'est que ces changements n'ont porté que sur la forme, et n'ont pas altéré le fond des ouvrages.

De même que le *Singhâsan-Battîsî*, ou les trente-deux histoires du trône, le *Bétâl-Patchîsî* semble avoir été composé dans le but de louer la sagesse et le courage du roi Vikramâditya, prince célèbre, qui régnait à Avantî[1] vers l'an 57 avant

ज़ैनगर का था सूरत नाम कबीश्वर से कहा कि बेताल पचीसी को जो ज़ुबानि संस्कृत में है तुम ब्रज भाषा में कहो। तब उस ने बमूजिब हुक्म राजा के ब्रज की बोली में कही। सो शाहि आलम बादशाह के अहद के बीच और असर में मारकुइस वलिज़ली गवरनर जनरल बहादुर के मज़हर अली ख़ानि शाइर ने जिस का तख़ल्लुस विला है बमूजिब फ़रमाने जान गिलक्रिस्त के ज़ुबानि सहल में श्री लल्लू जी लाल कबि की मदद से बयान किया था। फिर मुवाफ़िक़ इरशादि मुदर्रिसि हिन्दी कपतान जिमिस मोअट के तारिनी चरन मित्र ने संस्कृत और भाषा के अलफ़ाज़ को निकालकर मुरव्वज अलफ़ाज़ को दाख़िल किया॥

[1] Avantî ou Oudjayanî, aujourd'hui Oudjein, ville célèbre et fort ancienne, située dans le Malwa. Elle était une des sept villes sacrées des Indiens.

J. C., et fonda une ère qui porte son nom. L'examen de ce seul fait semble confirmer l'opinion de ceux qui font remonter la rédaction de cet ouvrage au règne de Vikrama; si le *Bétâl* n'a pas été écrit pendant la vie de ce prince, il a dû l'être peu de temps après lui; par conséquent, je suis porté à croire qu'il date au moins du premier siècle de notre ère.

Le *Bétâl-Patchîsî* a été traduit dans plusieurs idiomes modernes de l'Inde; il en existe une version tamoule, intitulée: *Védâla-Cadaï*, dont M. Babington a donné la traduction dans le premier volume des *Miscellaneous translations from oriental languages*[1]. J'ai comparé cette version avec la rédaction hindie que j'ai été obligé de suivre, puisque nous ne possédons pas encore le texte sanscrit, et je n'y ai trouvé qu'une imitation pâle et défigurée des différents morceaux dont se compose notre recueil. La première partie de l'introduction, c'est-à-dire la légende qui sert de cadre aux histoires racontées par le vampire, a presque complétement disparu. A la place des détails historiques concernant Vikrama, le rédacteur de la version tamoule s'est contenté d'insérer un petit dialogue entre Indra et Nârada, où il nous apprend qu'un brâhmane fut maudit par Siva, pour avoir répété une collection d'histoires que ce dieu avait racontées à la déesse son épouse. Le brâhmane supplie le dieu de faire cesser les effets de sa malédiction, et celui-ci répond qu'il en sera délivré par celui qui pourra résoudre les questions contenues dans ces contes. Le brâhmane est aussitôt changé en vétâla[2], et transporté au milieu d'une forêt, où il reste suspendu à un arbre, jusqu'au moment où Vikrama va le délivrer. L'introduction ne commence, à proprement parler, qu'avec l'histoire de Sântasîla, qui ressemble assez exactement à celle de la version hindie[3].

[1] London, 1831, in-8°.

[2] En hindi, बेताल (*Bétâl*). Ce mot, que je traduis par *vampire*, désigne une espèce de démon ou de mauvais esprit qui hante les cimetières, et s'introduit dans les corps morts pour les animer.

[3] Voyez l'article que M. Burnouf a publié sur le Védâla-Cadaï, dans le Journal des Savants, année 1833, p. 236.

Il n'entre pas dans mon plan de donner une comparaison détaillée des deux rédactions. En examinant l'ouvrage tamoul, j'ai voulu seulement me rendre compte de la différence qui pouvait exister entre ce recueil et celui dont j'offre aujourd'hui quelques extraits. Je me contenterai, par conséquent, de dire que je n'ai vu dans les contes tamouls ni l'ordre. ni les développements que l'on trouve dans ceux de l'ouvrage hindi.

En présence de ces deux rédactions si différentes, on serait peut-être tenté de se demander quelle est celle qui se rapproche le plus de l'original. Je crois pouvoir affirmer, sans craindre de me tromper, que c'est la nôtre. Le traducteur du *Védâla-Cadaï* a, le premier, douté de l'exactitude de sa version, et il a eu raison. Ce n'est pas dans la langue tamoule qu'il faut chercher des traductions exactes et fidèles des livres sanscrits: on n'y trouvera jamais que des imitations abrégées, témoin le *Pantchatantra*. Il n'en est heureusement pas de même des traductions en bradj-bhâkhâ ou en hindi; la plupart des ouvrages sanscrits traduits dans ces deux idiomes, que j'ai pu comparer avec les originaux, n'offrent que de légères différences, et souvent les traducteurs ont fait preuve de la fidélité la plus scrupuleuse.

Deux traductions anglaises du *Bétâl-Patchîsí* ont été publiées à Calcutta, l'une par le râdjâ Kâlî-Krichna, l'autre par le capitaine W. Hollings; mais ces deux versions sont, pour ainsi dire, inconnues en Europe. J'ai donc cru faire une œuvre agréable aux amateurs de la littérature indienne, en traduisant quelques-uns des contes du recueil hindi, et j'ai choisi ceux qui renfermaient le plus de détails propres à initier le lecteur à la connaissance des pratiques religieuses, des mœurs, des usages, et de la vie domestique des Indiens.

INTRODUCTION.

Dans la ville de Dhârâ [1], régnait le roi Gandharvaséna. Ce prince avait quatre femmes qui lui avaient donné six fils, tous plus instruits et plus puissants les uns que les autres. Le roi étant venu à mourir, son fils aîné, nommé Sanka, lui succéda. Quelque temps après, Vikrama, le cadet des six princes, tua son frère aîné, s'empara du trône et régna selon la justice. De jour en jour son empire s'étendit à un tel point, qu'il devint roi de tout le Djamboûdwîpa [2], et fonda une ère [3] après avoir établi un gouvernement durable.

Au bout de quelque temps, le roi pensa qu'il devait voyager dans les pays dont il avait entendu parler. Cette résolution prise, il confia le trône à son jeune frère Bharthari [4]; puis il se fit yoguî [5], et se mit à parcourir les contrées et les forêts.

[1] Ou Dhar, ville ancienne de la province du Malwa. S'il faut en croire l'auteur de ce récit, le roi Vikramâditya aurait régné dans cette ville avant de transférer le siége de son empire à Avantî.

[2] Un des sept dwîpas ou continents. Ce nom s'emploie le plus communément pour désigner l'Inde.

[3] L'ère de Vikrama, que les Indiens nomment *Samvat*, date de l'an 57 avant J. C.

[4] Ou mieux : *Bhartrihari* (भर्तृहरि). Ce prince fut un poëte distingué; on a de lui un recueil de sentences composé de trois cents distiques.

[5] Espèce d'ascète. Ce nom s'applique particulièrement aux religieux qui se rendent insensibles aux impressions extérieures et indifférents à tout, et ne songent qu'à s'absorber dans l'Être suprême, par la méditation.

Il y avait dans la même ville un brâhmane qui se livrait aux austérités religieuses. Un jour, un dieu lui donna un fruit d'immortalité. Le brâhmane apporta ce fruit chez lui, et dit à sa femme : « Quiconque mangera de ce fruit, deviendra immortel : voilà ce que m'a dit le dieu en me l'offrant. » A ces mots, la femme du brâhmane se mit à pleurer à chaudes larmes, et dit à son mari : « C'est le châtiment d'un grand crime qui nous arrive; car, si nous devenons immortels, combien de temps nous demanderons encore l'aumône! mieux vaudrait mourir, parce qu'une fois morts, nous serions débarrassés des maux de cette vie. — J'ai reçu ce fruit, répondit le brâhmane, et je te l'ai apporté; mais tes paroles m'ont bouleversé l'esprit : maintenant, je ferai ce que tu me diras. — Hé bien, lui dit sa femme, donne ce fruit au roi, et reçois des richesses en échange, dans l'intérêt de la religion et du monde. »

Le brâhmane; suivant le conseil de sa femme, alla trouver le roi, et lui donna sa bénédiction; puis il lui expliqua la vertu du fruit, et lui dit : « Sire, veuillez accepter ce fruit et me donner des richesses; je serai heureux si vous vivez longtemps. » Le roi donna cent mille roupies au brâhmane, et le congédia; il alla ensuite à l'appartement des femmes, et donna le fruit à celle de ses reines qu'il aimait le mieux, en lui disant : « Mange ce fruit, tu deviendras immortelle et tu resteras toujours jeune. »

A ces mots, la reine prit le fruit des mains du roi, et ce prince retourna au milieu de sa cour. La

reine avait pour amant un kotwâl[1] auquel elle donna le fruit; celui-ci, à son tour, en fit don à une courtisane qui était sa maîtresse, et lui en expliqua la vertu. La courtisane pensa que ce fruit serait un beau présent à faire au roi, et, cette résolution prise, elle alla le lui offrir. Le roi accepta le fruit et congédia la courtisane après lui avoir donné beaucoup d'argent; puis il se mit à regarder le fruit et à réfléchir, et dégoûté du monde, il se dit : « Les richesses de ce monde ne servent à rien, car avec elles on finit par tomber dans l'enfer; il vaut donc mieux se livrer aux austérités religieuses, et ne songer qu'à Bhagavân[2], afin d'être heureux dans l'avenir. »

Après avoir pris cette résolution, il alla à l'appartement des femmes, et demanda à la reine ce qu'elle avait fait du fruit. Elle lui dit qu'elle l'avait mangé. Alors le roi lui montra le fruit. A la vue de ce fruit, la reine fut comme frappée de stupeur, et ne sut quoi répondre. Le roi sortit, fit laver le fruit et le mangea; puis, renonçant à la couronne, il se fit yoguî, et s'en alla tout seul dans la forêt, sans avoir aucun entretien avec personne. Le trône de Vikrama resta vacant.

Lorsqu'Indra[3] apprit cet événement, il envoya un démon pour garder Dhârâ; ce démon veillait nuit et jour sur la ville. Bientôt le bruit se répandit de pays en pays que le roi Bharthari avait aban-

[1] En persan کوتوال. Principal officier de police d'une ville.
[2] Dieu, l'Être suprême.
[3] Roi du ciel.

donné le trône et s'était retiré dans une forêt. A cette nouvelle, le roi Vikrama se hâta de revenir dans ses états. Il était minuit, et il entrait dans la ville, lorsque le démon lui cria : « Qui êtes-vous? où allez-vous? Arrêtez et dites votre nom. »

Le roi répondit : « Je suis le roi Vikrama; je vais dans ma ville. Qui es-tu pour m'arrêter? — Les dieux m'ont envoyé pour garder cette ville, répliqua le démon; si vous êtes véritablement le roi Vikrama, combattez d'abord avec moi, et vous entrerez ensuite dans la ville. » A ces mots, le roi serra sa casaque, et défia le démon, qui se posa en face de lui. Le combat eut lieu : à la fin, le roi terrassa le démon et lui monta sur la poitrine. « Roi, s'écria le démon, vous m'avez terrassé; mais je vous accorde la vie. — Il faut que tu sois fou, répondit le roi en riant, à qui fais-tu grâce de la vie? Si je voulais, je te tuerais : comment peux-tu m'accorder la vie? — Roi, reprit le démon, je vous sauverai de la mort; écoutez d'abord ce que je vais vous dire, et ensuite vous régnerez sur le monde entier, sans avoir rien à redouter. »

Enfin le roi lâcha le démon et l'écouta attentivement. Le démon parla en ces termes :

« Il y avait dans cette ville un roi très-libéral, nommé Tchandrabhâna. Un jour, ce prince étant allé dans un bois, aperçut un pénitent qui était suspendu à un arbre, la tête en bas, et ne respirait que de la fumée[1]. Ce pénitent n'acceptait rien

[1] C'est-à-dire : ne vivait que d'air, et ne prenait aucune nourriture.

de personne. Le roi, le voyant dans cet état, retourna à son palais, et, lorsqu'il fut au milieu de sa cour, il dit à ceux qui l'entouraient : « Celui qui « amènera ici ce pénitent, recevra cent mille rou« pies. » A ces mots, une courtisane s'approcha du roi, et lui dit : « Si votre majesté veut bien me le « permettre, j'aurai un enfant de ce pénitent, et je « l'amènerai avec cet enfant sur ses épaules. » Cette proposition étonna le roi; il fit jurer à la courtisane d'amener le pénitent, et la congédia. Celle-ci alla dans la forêt, et, lorsqu'elle arriva à la demeure du pénitent, elle vit qu'il était réellement suspendu, la tête en bas, qu'il ne mangeait ni ne buvait, et était desséché. Elle prépara des friandises, et lui en mit dans la bouche : le pénitent trouva ces friandises d'un goût agréable et les mangea. La courtisane continua à lui en donner.

« Elle lui fit ainsi manger des friandises pendant deux jours. Cette nourriture lui rendit un peu de forces; il ouvrit les yeux, descendit de l'arbre, et demanda à la courtisane pourquoi elle était venue en ce lieu. « Je suis fille d'un dieu, répondit-elle, « je me livrais aux austérités religieuses dans le ciel, « et je suis venue aujourd'hui dans cette forêt. — « Montrez-moi où est votre hutte, dit le pénitent. » La courtisane amena le pénitent dans sa hutte, et lui prépara des aliments savoureux. Le pénitent cessa de respirer de la fumée; il se mit à manger et à boire tous les jours. Enfin, l'amour vint le tourmenter; il eut commerce avec la courtisane, et per-

dit le fruit de sa pénitence. La courtisane devint enceinte, et, arrivée au terme de sa grossesse, elle mit au monde un enfant mâle. Lorsque l'enfant eut quelques mois, elle dit au pénitent : « Saint homme, « allez maintenant en pèlerinage, pour effacer toutes « les souillures de votre corps. » Après l'avoir ainsi trompé, elle lui mit l'enfant sur les épaules, et alla à la cour du roi, d'où elle était venue, après avoir juré de faire ce qu'elle avait exécuté.

« Lorsqu'elle vint devant le roi, ce prince la reconnut de loin, et, voyant l'enfant sur les épaules du pénitent, il dit aux gens de sa cour : « Voyez, « c'est la courtisane qui était allée chercher le yoguî. « — Sire, répondirent les courtisans, vous dites « vrai; c'est bien elle, et veuillez remarquer que « tout ce qu'elle vous a dit avant de s'en aller, elle « l'a fait. »

« En entendant ce que disaient le roi et ses courtisans, le yoguî s'imagina que ce prince avait voulu interrompre ses dévotions. Plein de cette idée, il s'en retourna; puis, lorsqu'il fut sorti de la ville, il tua l'enfant, et alla dans un bois se livrer à ses austérités. Au bout de quelques jours, le roi mourut, et le yoguî acheva sa pénitence.

« La conclusion de cette histoire est que vous êtes trois hommes nés dans la même ville, sous le même astre, la même division du grand cercle, et à la même heure. Vous, vous avez reçu le jour dans la famille d'un roi; le second était fils d'un marchand d'huile, et le troisième, le yoguî, est né dans la

maison d'un potier. Vous régnez ici, et le fils du marchand d'huile avait le gouvernement des régions infernales. Le potier, après s'être bien acquitté de sa pénitence, tua le marchand d'huile, le métamorphosa en mauvais esprit, et le suspendit, la tête en bas, à un siris[1], dans un cimetière[2]; il veut vous tuer aussi. Si vous lui échappez, vous aurez la souveraineté. Je vous ai prévenu : tenez-vous sur vos gardes.

« En disant ces mots, le démon s'en alla. Le roi entra dans son gynécée. Au point du jour il en sortit pour aller s'asseoir sur son trône, et donna ordre de convoquer les gens de sa cour. Tous les serviteurs, petits et grands, se présentèrent devant lui et lui offrirent des présents. Il y eut de la musique et des chants et telles furent la joie et l'allégresse de tous les habitants de la ville, qu'à chaque place et dans chaque maison on se livra au chant et à la danse. Ensuite, le roi gouverna selon la justice.

« Un jour, un yoguî nommé Sântasîla vint à la cour de ce prince, avec un fruit dans sa main. Il donna ce fruit au roi; puis il étendit une natte et s'assit. Au bout d'un quart d'heure, il se retira. Lorsqu'il fut parti, le roi se dit en lui-même : « Ne serait-« ce pas l'homme dont le démon m'a parlé? » Ayant conçu ce soupçon, il ne mangea pas le fruit; il fit

[1] En sanscrit शिरीष. *Acacia sirisa. Mimosa seris.*

[2] Le mot मरघट, que je traduis par « cimetière, » signifie, à proprement parler : « Lieu où l'on brûle les morts. »

appeler son intendant et le lui remit, en lui recommandant de le conserver avec soin.

«Cependant le yoguî venait tous les jours et apportait chaque fois un fruit au roi.

«Un jour, le roi étant allé, avec quelques personnes de sa suite, visiter ses écuries, le yoguî s'y rendit, et lui mit un fruit dans la main, selon son habitude. Le roi s'amusait à jeter ce fruit en l'air, lorsque tout à coup il lui tomba des mains; un singe le ramassa et le brisa en morceaux. Il s'échappa de ce fruit un si beau rubis, que le roi, et ceux qui l'accompagnaient, furent émerveillés en voyant l'éclat dont il brillait.

«Alors le roi dit au yoguî : «Pourquoi m'avez-vous «donné ce rubis? — Sire, répondit le yoguî, il est «écrit dans les livres qu'il ne faut pas se présenter «les mains vides devant un roi, un précepteur spi«rituel, un astrologue, un médecin et une jeune «fille, parce qu'il y a de l'avantage à leur faire des «présents. Mais, sire, pourquoi ne parlez-vous que «d'un seul rubis? Dans chacun des fruits que je vous «ai donnés, se trouve une pierre précieuse.»

«A ces mots, le roi dit à son intendant: «Allez «chercher tous les fruits que je vous ai remis.» Dès qu'il eut reçu cet ordre, l'intendant alla bien vite chercher les fruits, et trouva un rubis dans chacun d'eux, lorsqu'il les eut fait briser.

«A la vue de cette quantité de rubis, le roi fut charmé; il demanda un joaillier pour lui faire examiner ces pierres, et lui dit : «On ne peut rien em-

« porter avec soi en mourant : dans ce monde, la « vertu est le plus précieux des biens; dites-moi donc « avec probité quel est le prix de chacune de ces « pierres.

« — Sire, répondit le joaillier, vous avez dit vrai : « celui qui conserve sa probité, possède tout. La « probité nous suit partout : elle est une source « d'avantages dans les deux mondes. Écoutez, sire, « toutes ces pierres sont parfaites pour la couleur, « le poids et la qualité. En évaluant chacune d'elles « à plusieurs millions de roupies, je ne les estime « pas encore à leur prix. En vérité, la valeur de « chacun de ces rubis est égale à une des sept ré- « gions de la terre.

« En entendant ces paroles, le roi fut transporté de joie. Il donna un vêtement d'honneur au joaillier, et le congédia; puis il prit le yoguî par la main, le fit asseoir sur un coussin, et lui dit : « Mon royaume « tout entier ne vaut pas un de ces rubis; dites-moi « donc le motif pour lequel, vous qui êtes nu, vous « m'avez donné tant de pierres précieuses.

« — Sire, répondit le yoguî, il ne faut faire con- « naître ni les enchantements, ni les recettes médi- « cales, ni les bonnes actions, ni les affaires de famille, « ni les actes criminels, ni le mal qu'on a entendu « dire de quelqu'un. Ce sont là des choses dont on « ne peut parler dans une réunion; je vous dirai cela « en particulier. Écoutez, il est d'usage qu'une chose « qui a été entendue par six oreilles, ne puisse rester « secrète; personne n'entend ce qui se dit entre quatre

« oreilles, et ce que deux oreilles seulement ont en-« tendu, Brahmâ [1] lui-même l'ignore : à plus forte « raison, comment un homme pourrait-il le savoir? »

« Alors le roi tira le yoguî à l'écart, et lui dit : « Saint homme, vous m'avez donné tous ces rubis, « et moi je ne vous ai pas donné à manger un seul « jour : j'en suis honteux. Dites-moi ce que vous « désirez. — Sire, répondit le yoguî, je vais prati-« quer des enchantements dans un grand cimetière, « sur le bord de la Godâvarî [2], et j'obtiendrai ainsi « le pouvoir de tout faire [3]. Je vous demande en grâce « de venir passer une nuit avec moi : votre présence « fera réussir mes sortiléges. — Bien, dit le roi, j'irai : « indiquez-moi le jour. — Venez, reprit le yoguî, seul « et muni de vos armes, me trouver dans la soirée du « quatorzième jour de la quinzaine lunaire obscure [4]

[1] Créateur du monde, et l'une des trois divinités dont se compose la triade indienne.

[2] Rivière qui sort des monts Vindhyas, et va se jeter dans le golfe de Bengale.

[3] Il y a dans le texte : अष्ट सिद्ध (les *Achta siddhis*), huit dons surnaturels que donne la pratique de certaines dévotions. Ce sont : 1° la faculté d'agrandir son corps; 2° celle de le rendre petit; 3° celle de le rendre léger; 4° le pouvoir de satisfaire tous ses désirs; 5° la puissance de changer le cours de la nature; 6° l'empire sur tous les êtres; 7° la faculté d'atteindre les objets les plus éloignés, la lune, par exemple; 8° l'accomplissement de toute promesse, de tout engagement.

[4] Les Indiens divisent le mois lunaire en deux parties, ou *pakchas* (पक्ष), comprenant chacune quinze jours lunaires. La quinzaine claire, ou *souklapakcha* (शुक्लपक्ष), finit avec le jour de la pleine lune, et la quinzaine obscure, ou *krichnapakcha* (कृष्णपक्ष), avec le jour de la nouvelle lune.

« du mois de bhâdon[1], qui est un mardi. — Allez, « répondit le roi, j'irai seul, soyez-en sûr. »

« Après avoir reçu la promesse du roi et pris congé de lui, le yoguî entra dans un temple, et fit ses préparatifs; puis, emportant avec lui tout ce qui lui était nécessaire, il alla s'établir dans le cimetière. Le roi, de son côté, se mit à réfléchir.

« Cependant le moment fixé arriva. Le roi ceignit une épée et serra son vêtement inférieur; lorsque la nuit fut venue, il se rendit seul auprès du yoguî et le salua. Le yoguî l'invita à s'approcher et à s'asseoir. Le roi s'assit et aperçut tout autour de lui diverses espèces de fantômes, de spectres et de sorcières, à l'aspect redoutable, qui dansaient, et au milieu d'eux, le yoguî, qui faisait de la musique sur deux crânes. La vue de ce spectacle ne lui causa aucune frayeur. « Qu'avez-vous à m'ordonner? dit-il « au yoguî. — Sire, répondit celui-ci, puisque vous « êtes venu, faites une chose. Au sud de l'endroit où « nous sommes, et à la distance de deux kos[2], se « trouve un cimetière; dans ce cimetière il y a un « siris, et à cet arbre est suspendu un cadavre. Allez « vite me chercher ce cadavre, tandis que je vais « faire ici mes dévotions. »

« Après avoir envoyé le roi à ce cimetière, le yoguî s'assit et se mit à réciter des prières.

[1] En sanscrit भाद्र. Cinquième mois de l'année indienne (août-septembre).

[2] En sanscrit क्रोश. Mesure de distance qui équivaut à environ deux milles anglais.

« L'obscurité de la nuit était effrayante; la pluie tombait par torrents, au point qu'on eût dit qu'il ne devait plus jamais pleuvoir. Des spectres hideux faisaient un tel bruit et un tel fracas que l'homme le plus brave eût été frappé de terreur en les voyant. Mais le roi n'en poursuivit pas moins sa route. Des serpents venaient s'entortiller autour de ses jambes, et il s'en débarrassait en récitant des formules magiques. Enfin, lorsqu'après avoir parcouru un chemin difficile, il arriva au cimetière, il aperçut des vampires qui saisissaient des créatures humaines et les terrassaient, des sorcières qui dévoraient des foies d'enfants, des tigres qui rugissaient, et des éléphants qui meuglaient.

« En jetant les yeux sur l'arbre, il vit qu'à partir de la racine jusqu'à la cîme, toutes les branches et toutes les feuilles étaient en feu. De tous les côtés retentissaient ces cris confus : « Tuez ! tuez ! saisissez-« le ! saisissez-le ! prenez garde qu'il ne s'échappe ! » Ce spectacle n'effraya point le roi; mais il se dit en lui-même : « Ce doit être le yoguî dont le démon « m'a parlé. » Ensuite, il s'approcha de l'arbre et aperçut un cadavre attaché à une corde et suspendu la tête en bas.

« A la vue de ce cadavre, il fut satisfait; la peine qu'il s'était donnée avait été couronnée de succès. Il prit son épée et son bouclier, grimpa résolument à l'arbre, donna un coup d'épée sur la corde, et la coupa. Le cadavre tomba et poussa de grands cris. En entendant ses gémissements, le roi fut transporté

de joie, et se dit : « Cet homme est vivant; » puis il descendit de l'arbre, et lui demanda qui il était. »

« A cette question, le cadavre se mit à rire aux éclats : le roi en fut tout étonné. Le cadavre remonta ensuite à l'arbre et y resta suspendu. Le roi y grimpa à son tour, saisit le cadavre sous son bras, le descendit, et lui dit : « Misérable, dis-moi qui tu es. » Le cadavre ne répondit pas. Le roi réfléchit et se dit en lui-même : « C'est peut-être le marchand « d'huile dont le démon m'a parlé, et que le yoguî « avait enfermé dans un cimetière. » Après avoir fait cette réflexion, il le lia dans un drap, pour le porter au yoguî.

« Quiconque déploie un pareil courage, réussit toujours. Le vampire dit alors au roi : « Qui êtes- « vous et où m'emportez-vous? — Je suis le roi Vi- « krama, répondit-il, et je te porte à un yoguî. — « Je le veux bien, reprit le vampire; mais à la con- « dition que si vous parlez en route, je reviendrai. » Le roi accepta cette condition, et l'emporta. « Roi, « dit le vampire, les hommes sages, instruits et in- « telligents passent leur vie à se livrer aux plaisirs « de l'étude des poëmes et des sâstras[1], tandis que « les sots et les ignorants la passent à se quereller et « à dormir. Par conséquent, ce que nous pouvons « faire de mieux, c'est de nous entretenir de choses

[1] Nom que l'on donne aux ouvrages qui traitent des sciences, de la littérature, des lois ou de la religion. Ce mot, employé seul, ne s'entend ordinairement que des ouvrages de littérature et de science.

« utiles pendant le trajet que nous avons à parcou-« rir. Écoutez l'histoire que je vais vous raconter. »

I.

« Il était un roi de Banâras[1], nommé Pratâpamoukouta. Ce roi avait un fils nommé Vadjramoukouta, dont la femme se nommait Mahâdévî. Un jour, le jeune prince partit pour la chasse, emmenant avec lui le fils de son ministre, et s'avança à une grande distance dans les bois. Au milieu de ces bois, il aperçut un bel étang, sur les bords duquel des cygnes, des canards sauvages, mâles et femelles, des hérons et des poules d'eau prenaient leurs ébats. Tout autour de cet étang, des bains avaient été construits en briques, et au milieu des eaux fleurissait le lotus. Sur les bords, on voyait des arbres de diverses espèces, sous l'ombrage desquels soufflaient de frais zéphirs; on entendait le chant des oiseaux dans les branches, et, dans la forêt, s'épanouissaient des fleurs de toutes sortes, sur lesquelles venaient bourdonner des essaims d'abeilles.

« Lorsque le prince et son compagnon furent arrivés au bord de cet étang, ils se lavèrent le visage et les mains; puis ils remontèrent sur la rive.

« Il y avait en cet endroit un temple de Mahâdéva[2]. Les deux chasseurs attachèrent leurs che-

[1] Bénarès, ville capitale du district du même nom, dans la province d'Allahabad; elle est située sur le bord du Gange.

[2] Nom de Siva.

vaux, entrèrent dans le temple, et en sortirent après avoir adoré Mahâdéva.

« Pendant qu'ils rendaient leurs hommages au dieu, une princesse, suivie de ses compagnes, vint se baigner sur l'autre bord de l'étang, et, quand elle eut pris son bain et terminé ses méditations et ses prières, elle alla avec sa suite se promener à l'ombre des arbres.

« Le fils du ministre se reposait, et le prince errait en ces lieux, lorsque tout à coup ses yeux rencontrèrent ceux de la princesse. En la voyant, il fut charmé de sa beauté, et se dit en lui-même : « Ô « méchant Kâma [1], pourquoi viens-tu me tourmen- « ter? » La princesse, de son côté, dès qu'elle aperçut le jeune prince, prit dans sa main une fleur de lotus qu'elle avait attachée à sa tête, après avoir rendu ses hommages à la divinité, puis elle la mit à son oreille, la coupa avec ses dents, et la jeta sous ses pieds; ensuite elle la ramassa, et la plaça sur son sein, et enfin elle remonta sur sa monture et retourna à sa demeure avec ses suivantes. Le prince, désespéré et chagrin de son absence, revint auprès du fils du ministre, et lui raconta son aventure en rougissant. « Mon ami, lui dit-il, j'ai vu une belle « jeune fille; j'ignore son nom et sa demeure; si je « ne l'obtiens pas, je ne veux plus vivre : c'est ma « ferme résolution. »

« Lorsque le prince lui eut fait cet aveu, le fils du ministre le fit monter à cheval, et le ramena à son

[1] Fils de Brahmâ, et dieu de l'amour.

palais. Mais le prince était si triste, qu'il n'écrivait plus, ne lisait plus, ne mangeait plus, ne buvait plus, ne dormait plus, et renonçait à tout, même aux affaires de l'État. Il passait tout son temps à dessiner le portrait de la jeune princesse; puis il le regardait, et se mettait à pleurer. Il ne proférait pas une seule parole, et n'écoutait personne.

« Le fils du ministre, voyant l'état où le chagrin avait réduit le jeune prince, lui dit : « Quiconque a « mis le pied sur le chemin de l'amour, ne peut plus « vivre; et s'il survit, il n'éprouve plus que de la dou- « leur. Aussi les gens sages ne marchent-ils jamais « sur ce chemin. — Je suis entré dans ce chemin, « répondit le prince, quoi qu'il en puisse advenir, « soit plaisir, soit chagrin. »

« Lorsque le fils du ministre entendit cette réponse résolue du prince, il lui dit : « Seigneur, cette « jeune fille, en s'en allant, vous a-t-elle dit quelque « chose, ou lui avez-vous parlé? — Je ne lui ai rien « dit, répondit le prince, et elle ne m'a rien dit non « plus. » Alors le fils du ministre reprit : « Il sera « bien difficile de la rencontrer. — Si je l'obtiens, « répliqua le prince, je vivrai; sinon, c'en est fait « de moi. — Vous a-t-elle fait quelque signe ou quel- « que geste? demanda le fils du ministre. — Voici, « répondit le prince, ce qu'elle fit dès qu'elle m'a- « perçut : elle retira de dessus sa tête une fleur de « lotus; puis elle la mit à son oreille, la coupa avec « ses dents, la jeta sous ses pieds, et enfin la déposa « sur son sein. — J'ai compris les signes qu'elle vous

« a faits, reprit le fils du ministre, et je connais son « nom et sa demeure. — Puisque tu as compris ces « signes, dit le prince, donne m'en donc l'explication. « — Seigneur, répondit le fils du ministre, écou- « tez : en retirant de dessus sa tête la fleur de lotus « pour la mettre à son oreille, elle a voulu vous faire « entendre qu'elle habitait le Karnâtaka[1]; en la cou- « pant avec ses dents, elle a voulu vous dire qu'elle « était fille du roi Dantavâta; en la jetant sous ses « pieds, elle a voulu vous faire comprendre qu'elle « se nommait Padmâvatî; et en la déposant sur son « sein, elle a voulu vous déclarer qu'elle vous por- « tait dans son cœur. — Hé bien, dit le prince, il « faut que tu me conduises dans la ville où elle ha- « bite. »

« A ces mots, ils s'habillèrent, prirent leurs armes, et, emportant avec eux des bijoux, ils montèrent à cheval et se dirigèrent vers la demeure de la princesse.

« Après plusieurs jours de marche, ils entrèrent dans le Karnâtaka et parcoururent la ville. En arrivant près des palais du roi, ils aperçurent une vieille femme qui était assise à sa porte, et filait.

« Ils descendirent tous deux de cheval, et s'approchant de la vieille, ils lui dirent : « Mère, nous « sommes des marchands voyageurs; nos marchan- « dises arrivent derrière nous, et nous venons en

[1] Province qui a donné son nom au Karnatique, mais qui s'étendait davantage au centre de la péninsule, et comprenait le Mysoure.

« avant pour chercher une demeure; si vous voulez « nous loger, nous resterons ici. » La vieille, regardant leurs visages et entendant leurs paroles, eut compassion d'eux et leur dit : « Cette maison est à « vous; restez-y aussi longtemps que vous voudrez. »

« A ces mots, le prince et son compagnon entrèrent dans la maison. Quelques instants après, la vieille vint s'asseoir avec bonté auprès des voyageurs, et lia conversation avec eux. Cependant le fils du ministre lui dit : « Quels sont les membres de votre famille « et vos plus proches parents, et comment gagnez-« vous de quoi subsister? — Mon fils, répondit la « vieille, est au service du roi, et vit fort à son aise. « Quant à moi, je suis la nourrice de Padmâvatî, « fille de ce prince : vu mon grand âge, j'habite cette « maison; mais le roi pourvoit à mes besoins. Je vais « tous les jours voir la jeune princesse, et je reviens « ensuite à la maison me livrer à mes peines. » Le prince fut charmé de cette réponse et dit à la vieille : « Demain, lorsque vous irez voir la princesse, veuil-« lez lui porter un message de ma part. — Mon fils, « répondit la vieille, pourquoi attendre jusqu'à de-« main? Dites-moi ce que c'est, et, à l'instant même, « j'irai porter votre message. — Hé bien, dit le prince, « allez dire à la fille du roi que le prince qu'elle a « vu sur le bord d'un étang, le cinquième jour de « la quinzaine claire du mois de djétha[1], est arrivé. »

« Aussitôt la vieille prit un bâton dans sa main,

[1] En sanscrit ज्येष्ठ. Deuxième mois de l'année indienne (mai-juin).

et alla au palais du roi. En entrant, elle vit la princesse, qui était seule. Lorsque la vieille se présenta devant elle, la princesse lui fit un salut. La vieille lui donna sa bénédiction et lui dit : « Ma fille, j'ai « été à votre service pendant votre enfance, et je vous « ai nourrie de mon lait : maintenant, Bhagavân vous « a fait grandir. Tout ce que mon cœur désire, c'est « de vous voir heureuse dans votre jeunesse ; votre « bonheur sera le mien. » Puis, après lui avoir tenu ce langage affectueux, elle ajouta : « Le prince que « vous avez charmé le cinquième jour de la quin- « zaine claire du mois de djétha, au bord d'un étang, « est venu demeurer chez moi ; il vous envoie ce mes- « sage, et me charge de vous annoncer son arrivée, « afin que vous remplissiez la promesse que vous « lui avez faite. Je vous assure que ce prince est digne « de vous, et qu'il a autant de mérite que vous avez « de beauté. »

En entendant ces paroles, la princesse se mit en colère ; elle prit du sandal dans ses mains, et appliqua des soufflets sur les joues de la vieille. « Mal- « heureuse ! lui dit-elle, sors d'ici. » La vieille, affligée de ces mauvais traitements, se retira, et revint auprès du prince lui raconter son aventure.

« Quand le prince apprit ce qui s'était passé, il resta confondu. Alors le fils du ministre lui dit : « Seigneur, n'ayez aucune inquiétude ; vous n'avez pas « compris ce qui est arrivé. — C'est vrai, répondit « le prince ; mais explique-moi cela, afin de tranquil- « liser mon esprit. — En prenant du sandal avec ses

« dix doigts, reprit le fils du ministre, et en frappant « la vieille femme au visage, la princesse a voulu « dire que, les dix derniers jours de la lune écoulés, « elle viendra au-devant de vous pendant la nuit. »

« Au bout de dix jours, la vieille retourna auprès de la princesse, et lui parla du jeune prince. Celle-ci couvrit de saffran trois de ses doigts, et frappa la vieille sur le cou, en lui disant : « Sors d'ici. » La vieille s'en alla désespérée, et revint dire au prince tout ce qui s'était passé.

« Le récit de la vieille causa au prince un profond chagrin. Le fils du ministre, le voyant dans cet état, lui dit : « N'ayez aucun souci; ce qu'a fait la « princesse a une autre signification. — Mon esprit « est inquiet, répondit le prince, dis-moi vite ce que « cela signifie. — La princesse, reprit le fils du mi- « nistre, est dans une de ses époques critiques; elle « prend en conséquence un délai de trois jours, après « lesquels elle vous fera appeler. »

« Lorsque les trois jours furent écoulés, la vieille alla, de la part du prince, s'informer de la santé de la fille du roi. La princesse se mit en colère; puis elle conduisit la vieille à la porte de la partie du palais située à l'ouest, et la fit sortir. La vieille revint raconter au prince son aventure, et celui-ci fut désespéré. Cependant le fils du ministre lui dit : « L'explication de ce fait est que la princesse vous « invite à aller cette nuit au palais et à entrer par « cette porte. » Ces paroles causèrent une grande joie au prince.

«Quand le moment fut venu, le prince et son compagnon se vêtirent de brun, et se coiffèrent d'un turban; enfin, lorsqu'ils furent habillés, ils s'armèrent de toutes pièces. Pendant qu'ils faisaient ces préparatifs, la moitié de la nuit se passa. A cette heure régnait un profond silence. Les deux amis marchèrent doucement et sans faire le moindre bruit. Lorsqu'ils furent arrivés auprès de la porte, le fils du ministre resta dehors, et le prince entra. A peine celui ci avait-il franchi le seuil, qu'il aperçut la princesse qui l'attendait. Leurs yeux se rencontrèrent, et la princesse se mit à sourire; ensuite elle ferma la porte, et conduisit le jeune prince dans un appartement voluptueux.

« En arrivant dans cet appartement, le prince vit à différentes places des cassolettes étincelantes où brûlaient des parfums, et des suivantes, vêtues d'habits de diverses couleurs, qui se tenaient debout les mains jointes avec respect, chacune suivant son rang. D'un côté, était étendu un lit de fleurs; des boîtes de parfums et de bétel, des flacons d'eau de roses, des vases de fleurs et des boîtes à quatre compartiments, étaient rangés avec symétrie : de l'autre côté, des essences, des préparations de sandal, des parfums composés, du musc et du saffran, étaient déposés dans des coupes de métal. Ici étaient disposées des boîtes de différentes couleurs et contenant des préparations électuaires : là étaient des friandises de diverses espèces. Toutes les portes et les murailles étaient ornées de dessins et de peintures, et les figures

représentées sur ces tableaux étaient si belles, qu'en les voyant on était enchanté. En un mot, on voyait là tout ce qui peut donner le plaisir et la joie, et telles étaient les merveilles et la magnificence de ce lieu, qu'il serait impossible de les décrire.

« La princesse Padmâvatî conduisit le jeune prince dans cet appartement, et l'invita à s'asseoir. Puis elle lui fit laver les pieds, lui fit frotter le corps avec de la poudre de sandal, lui fit mettre des guirlandes de fleurs au cou, fit répandre sur lui de l'eau de rose, et, de sa main, agita un éventail pour le rafraîchir. Alors le prince lui dit : « Votre vue seule « m'a rafraîchi; pourquoi vous donner tant de peine? « Vos mains délicates ne sont point faites pour agiter « un éventail. Donnez-moi cet éventail et asseyez-« vous.

« — Prince, répondit Padmâvatî, en venant ici « pour moi, vous vous êtes donné beaucoup de mal; « il est juste que je vous serve. » Au même instant, une des suivantes prit l'éventail des mains de la princesse, et lui dit : « Ceci est mon affaire; c'est moi « qui dois vous servir; livrez-vous tous les deux au « plaisir. »

« Les deux amants se mirent à mâcher du bétel, et entrèrent en conversation intime. Pendant ce temps parut l'aurore; la princesse fit cacher le jeune prince, et, lorsque la nuit fut revenue, ils se livrèrent de nouveau au plaisir.

« Plusieurs jours se passèrent ainsi, et lorsque le prince manifesta le désir de s'en aller, la princesse

ne voulut pas le laisser partir. Au bout d'un mois, le prince fut très-inquiet et très-tourmenté. Un soir qu'il se trouvait seul, il se dit en lui-même : « J'ai « abandonné mon pays, mon gouvernement, mon « trône, ma famille et tout ce que je possède; de« puis un mois, je n'ai pas vu l'ami auquel je dois « mon bonheur. Que pensera-t-il, et comment pour« rai-je savoir ce qui lui est arrivé? » Il faisait ces réflexions, lorsque la princesse entra. Voyant l'état dans lequel il se trouvait, elle lui dit : « Prince, « quel est le chagrin qui vous tourmente, et pour« quoi êtes-vous si triste? dites-le moi. — J'ai un « ami qui m'est très-cher, répondit le prince, c'est « le fils de mon ministre. Il y a plus d'un mois que « je n'ai aucune nouvelle de lui. Cet ami est si intel« ligent et si instruit, que c'est grâce à son adresse « que je vous ai obtenue : c'est lui qui m'a expliqué « tous vos secrets.

« — Votre esprit est là, reprit la princesse, com« ment pourriez-vous être heureux ici? Ce que je « puis faire de mieux est donc de préparer des con« fitures et des friandises, et de les envoyer à votre « ami. Allez vous-même auprès de lui, et, lorsque « vous lui aurez donné de quoi vivre, et que vous « l'aurez bien consolé, revenez ici le cœur satisfait. »

« A ces mots, le prince se leva et partit. La princesse fit préparer toutes sortes de friandises, auxquelles elle mêla du poison, et les envoya. Le prince avait rejoint son compagnon, et il était assis auprès de lui, lorsque les provisions arrivèrent. « Seigneur,

« demanda le fils du ministre, comment ces friandises « sont-elles arrivées ici ? — J'étais dans l'appartement « de la princesse, répondit le prince, et je m'affli- « geais en pensant à toi, lorsqu'elle vint auprès de « moi, et me dit en me regardant : Pourquoi êtes- « vous triste? Dites-moi la cause de votre chagrin. « Alors je lui parlai de tôn adresse et de ton intelli- « gence, et lorsque je lui eus donné tous ces détails, « elle me permit de venir auprès de toi. C'est pour « toi qu'elle envoie ces friandises : mange-les, et mon « cœur sera satisfait.

« — Vous m'avez apporté du poison, dit le fils « du ministre, il est heureux que vous n'en ayez « point mangé. Seigneur, écoutez ce que je vais vous « dire : Jamais une femme n'aime l'ami de son amant. « Vous avez eu tort de lui parler de moi.

« — Tu dis là une chose que personne n'oserait « faire, répondit le prince ; si l'homme n'avait aucune « crainte de son semblable, il n'en craindrait pas « moins Bhagavân. » En disant ces mots, il jeta de ces friandises à un chien, et l'animal n'en eut pas plus tôt mangé, qu'il périt dans les convulsions. A ce spectacle, le prince fut transporté de colère. « Il « ne faut pas, s'écria-t-il, s'unir à une femme si per- « fide ; jusqu'à présent, j'ai eu dans le cœur de l'af- « fection pour elle ; mais aujourd'hui je sais ce qu'elle « est.

« — Seigneur, reprit le fils du ministre, il n'y a pas « à revenir sur ce qui est passé. Ce qu'il faut main- « tenant, c'est d'aviser au moyen d'emmener la prin-

« cesse chez vous. — Frère, répondit le prince, c'est « à toi de chercher ce moyen. — Tout ce que vous « avez à faire aujourd'hui, dit le fils du ministre, c'est « de retourner vers Padmâvatî, et d'exécuter ce que « je vais vous dire. En arrivant auprès d'elle, témoi« gnez-lui beaucoup d'amour et de tendresse; et, « lorsqu'elle sera endormie, enlevez-lui tous ses bi« joux, donnez-lui un coup de ce trident sur la cuisse « gauche, et revenez bien vite. »

« Le prince suivit ce conseil. Il retourna la nuit auprès de Padmâvatî; et, après un long entretien, les deux amants se couchèrent. Le prince épiait en secret le moment de mettre son dessein à exécution. Lorsque la princesse fut endormie, il lui enleva tous ses bijoux, lui donna un coup de trident sur la cuisse gauche, et revint à sa demeure. Après avoir raconté au fils du ministre ce qu'il avait fait, il lui remit les bijoux. Celui-ci prit les bijoux, et emmena le prince avec lui; ensuite, il se transforma en yoguî, alla s'établir dans un cimetière, se fit précepteur spirituel, et, choisissant le prince pour son disciple, il lui dit : « Allez au marché vendre ces bijoux; si quelqu'un « vous arrête, amenez-le vers moi. »

« A ces mots, le prince alla à la ville avec les bijoux, et les montra à un bijoutier qui demeurait près de la porte du palais. Celui-ci, en voyant les bijoux, les reconnut et dit au prince : « Ce sont les « bijoux de la fille du roi; dites la vérité : où les « avez-vous eus? »

« Pendant que le bijoutier avait cette explication

avec le prince, dix ou vingt personnes s'assemblèrent. Le kotwâl, informé de ce qui se passait, envoya des hommes qui arrêtèrent le prince et l'amenèrent devant lui avec les bijoux et le bijoutier. Le magistrat, lorsqu'il eut vu les bijoux, dit au prince de lui déclarer la vérité, et de lui avouer comment il les avait acquis. « C'est mon précepteur spirituel qui m'a « chargé de les vendre, répondit le prince; j'ignore « comment ils sont venus en sa possession. » Le kotwâl donna ordre d'arrêter aussi le précepteur spirituel; puis il fit comparaître devant le roi les deux accusés avec les bijoux, et il exposa toutes les circonstances de cette affaire. »

« Lorsque le roi eut connaissance du fait, il interrogea le yoguî, et lui dit : « Maître, où avez-vous « eu ces bijoux? — Sire, répondit le yoguî, dans la « quatorzième nuit de la quinzaine obscure, j'étais « allé dans un cimetière pour accomplir un enchan- « tement sur une sorcière. Lorsque la sorcière fut « arrivée, je lui ôtai ses bijoux et ses vêtements, et « j'imprimai sur sa cuisse gauche la marque d'un tri- « dent. Voilà comment ces bijoux sont venus en ma « possession. »

« Leroi, après avoir entendu la réponse du yoguî, alla à l'appartement des femmes, et le yoguî s'assit sur son siége[1]. « Voyez, dit le roi à la reine, s'il y « a une marque sur la cuisse gauche de Padmâvatî,

[1] Le mot आसन (*Asan*) « siége, » est le nom que l'on donne à une peau de gazelle, de tigre ou de léopard, que les religieux portent toujours avec eux, et sur laquelle ils ont l'habitude de s'asseoir.

« et quelle est cette marque. » La reine alla voir, et reconnut la marque d'un trident. Elle revint, et dit au roi : « Sire, il y a trois marques égales, et ces « marques sont disposées de telle façon, qu'on di- « rait qu'elle a été frappée avec un trident. »

« Alors le roi sortit; puis il fit appeler le kotwâl, et lui dit d'aller chercher le yoguî. Dès que le magistrat eut reçu cet ordre, il alla chercher le yoguî. Le roi se mit à réfléchir, et se dit en lui-même : « Les « affaires de famille, les désirs du cœur, et les in- « fortunes que l'on essuie, sont des choses qu'il ne « faut révéler à personne. »

« Cependant le kotwâl amena le yoguî devant le roi. Celui-ci le prit à part et lui dit : « Saint person- « nage, quel est le châtiment inscrit dans le livre « de la loi, pour une femme? — Sire, répondit le « yoguî, si un brâhmane, une vache, une femme, « un enfant ou une personne placée sous notre dé- « pendance, se rend coupable d'un acte perfide, la « peine inscrite dans la loi, est le bannissement. »

« A ces mots, le roi fit monter Padmâvatî dans un palanquin, et ordonna qu'elle fût abandonnée dans un bois. Le prince et le fils du ministre quittèrent leur demeure; ils montèrent tous deux à cheval, allèrent dans la forêt, et retournèrent dans leur ville, emmenant avec eux la princesse Padmâvatî. Au bout de quelques jours, ils arrivèrent à la maison paternelle. Petits et grands, tout le monde fut dans la joie, et le prince et la princesse éprouvèrent une satisfaction mutuelle. »

« Après avoir raconté cette histoire, le vampire dit au roi Vîra Vikramâdjîta : « Quelle est celle de « ces quatre personnes qui commit une faute? Si « vous ne pouvez me donner cette explication, vous « tomberez dans l'enfer. — Ce fut le roi, répondit « Vikrama. — Comment le roi commit-il une faute? « demanda le vampire. — Le fils du ministre, dit « Vikrama, fit les affaires de son maître; le kotwâl « exécuta les ordres du roi, et la princesse vint à « bout de ce qu'elle désirait : ce fut donc le roi qui « fit une faute en bannissant sa fille sans réflexion. »

(La suite à un prochain numéro.)

EXPÉDITION DE MOURAD-BEY

CONTRE

CONSTANTINE ET ALGER

EN 1112 (DE J. C. 1700);

FRAGMENT EXTRAIT DE LA CHRONIQUE ARABE

D'EL-HADJ HAMOUDA BEN ABD-EL-AZIZ,

TRADUIT EN FRANÇAIS ET ANNOTÉ

PAR M. CHERBONNEAU.

Ben-Abd-el-Aziz écrivait vers la fin du XIIe siècle de l'hégire. Son ouvrage, qu'il composa sur le théâtre des événements, se divise en deux parties : 1° Histoire des Beni-Hafss ; 2° Gou-

vernement des Turcs. C'est à lui que revient l'honneur d'avoir continué le *Mouness fi akhbar Ifrikïa ou Touness* de Ben-Abi-Dinar-el-Kaïrouâni. Il s'arrête à l'année 1188 (de J. C. 1775), c'est-à-dire à l'apparition du prétendant Osman dans la montagne de Khamir, جبل خمير, suivant mon exemplaire, qui a été copié récemment à Tunis sur un manuscrit de la bibliothèque du bey. Persuadé que nos lecteurs seraient curieux d'étudier le style d'un auteur arabe moderne, j'ai transcrit ici le texte du fragment.

TEXTE ARABE.

(Fol. 9 v. l. 19).

ذكر غزوة قسنطينة والجزاير وما وقع فى ذلك ۞ كان فى اول ولايته ارسل الى الجزاير ومعهم هدايا فردّوها عليه واظهروا له العداوة والبغض فاستشاط لذلك غيظا وكان محترقا عليهم من اجل قتلهم لابيه فكان يحدث نفسه بغزوهم ويعلق به فى مجالسه الى ان دخلت سنة ١١١٢ فعقد ديوانا واجتمع اليه وجوه العسكر واهل المشورة منهم فتكلم معهم فى غزو الجزاير واجابوه بالسمع والطاعة فجمع جموعة واستجمّ عساكره واخرج آلات حربه وكتب الى خليل باي صاحب طرابلس يلتمس منه الاعانة على قتال الجزايريين وخرج بمحلته يجرّ خمسة وعشرين مدفعا فلما شارف قسنطينة خرج اليه بايها على خوجة فالتقى الجمعان فكانت الهزيمة على على خوجة

وقتل من جنده خلق كثير وخرت (1) رءوس القتلى وبعث بها مراد باى الى الحضرة وامر ببنايها بسور القصبة واستولى على المحلة وظفر بابن على خوجة وزوجه فاكرمها واحسن اليهما واثخن فى قتل الاسارى والقى اهل قسنطينة بايديهم وهموا بتسليم البلد اليه فلو كان اسرع اليها بعد الوقعة لدخلها من غير قتال لكنه تلوم اياما حتى افاقوا من غشيتهم وتهيّوا لقتاله فلما نزل عليها امتنعوا عليه وارسل اليهم بالامان فلم يقبلوا فالحّ عليها بالحصار واخذ القلعة التى بظاهرها عنوة وقتل جميع من بها من المقاتلة ونهب ما اشتملت عليه وارسل المدافع التى بها الى الحضرة ثم استاصلها هدما وتركها خرابا ووافاه وهو على قسنطينة خليل باى صاحب طرابلس فخلع عليه واعطاه عطايا ضخمة واحاطوا بقسنطينة من جهاتها ودام الحصار خمسة اشهر ولما اشرف على فتحها بلغه قرب محلة الجزاير منه وكان عسكر الجزاير استضعفوا اميرهم وراوا منه عدم النجدة والمكافحة فخلعوه واقاموا غيره مقامه فخرج بهم الى قتال مراد باى ودفعه عن قسنطينة فزحف اليهم ثلاثة ايام متتابعة يرحل الفجر وينزل الغروب وتراءا

[1] L'expression خرّ, *kharr*, offre l'idée de *fendre*, de *disséquer*; mais je préfère le verbe حزّ, *hazz*, avec le sens de *trancher* ou de *percer*.

الجمعان في اليوم الثالث بمكان يعرف بجوامع العلماء (1) وقد لقى عسكره من التعب والنصب امر عظيم وفي صبيحة اليوم الرابع ركب للقتال فنهاه نصحاوه عن ذلك واشاروا عليه بترك القتال ذلك اليوم حتى تستريح العساكر ويتفقدوا اسلحتهم ويصلحوا ويجمّوا خيلهم واكراعهم فلم يلتفت الى هذا الكلام ووبخ من قاله وراه جبنا وخورا وانشب القتال واجتلدا الفريقان ودارت رحى الحرب وحمى الوطيس ولما اشتدّ الامر ضاق الخناق وانهزم خليل باى بخيله وظنّ كثير من الناس انه مراد باى انهزم فانكشف كثير من خيله ايضا وكلب الجزايريون وصدّقوا الحملة فكانت الهزيمة وذلك لاحدى عشر ليلة بقيت من شهر ربيع الثانى سنة ١١١٢ وقتل من عسكر مراد باى خلق واسر اضعافهم فلما كان من غد يوم الوقيعة نادوا في الاسارى من العرب والبربر بالامان وامروهم ان يجتمعون وسط المحلة ليبعثوا معهم من يوصّلهم الى مامنهم فلما اجتمعوا وضعوا فيهم السيف فاستاصلوهم عن آخرهم وكلفوا الاسارى من عسكر الترك بجرّ المدافع التى اخذوها من محلة مراد باى على ظهورهم الى قسنطينة فجروها ثم اطلقوهم ولما انتهت

[1] L'orthographe consacrée est علمة, *eulma*. L'écrivain tunisien, Ben-Abd-el-Aziz, peut l'avoir ignorée.

الهزيمة بمراد باى الى الكاف امر اهلها بالرحيل الى الحضرة لانه ظنّ ان الجزايريين يتبعونه وكذلك فعل باهل تبرسق وتاستور وما حولها من القرى ودخل الحضرة وتهيا لقتال العدو وحصن ابواب البلد وصحّح خيله ورجله فاتاه الخبر بانهم رجعوا الى بلادهم فلما ثبت عنده ذلك ارسل خليل باى الى القيروان وامره باخذها واطلق يده فيها وفى اهلها فدخلها وعاث فيها وقتل مقاتلها وسبا نساءها وذراريها وارتحل الى بلاده وامر مراد باى بعده بهدمها فهدمت دورها واسواقها وسورها ولم يترك بها بناء قائما الا المساجد والزوايا ثم صار لا يقوم ولا يقعد الا بذكر الجزاير ويومل العودة اليهم واخذ الثار منهم ويصرح بذلك فى المحافل والمشاهد وارسل اغة الصبايحية فى ثلاث مراكب الى ارض الروم لياتى بالعسكر فصادف بالحضرة العثمانية رسلا الى (1) من الجزاير فرفع كل من الفريقين قصته الى السلطان مصطفى ابن السلطان محمد خان رحمه الله تعلى يشكوا الاخر فوقع التوقيع بعقد الصلح بينهما

[1] L'exemplaire d'où j'ai tiré ce fragment, et qui fait partie de ma collection, est dû à la plume d'un *thâleb*, plus fort en calligraphie qu'en grammaire. Outre les lacunes, j'y ai trouvé un certain nombre de fautes d'orthographe qui témoignent de son ignorance.

Le mot الى n'offre aucun sens, et doit être effacé. Pour rétablir la phrase, je propose d'écrire, entre رسلا et من, les deux mots الذين جاءوا.

وكتب لكل واحد من الفريقين كتابا بذلك ورجع ابراهيم
الشريف الى مراد باى بذلك فامتنع من قبوله وقوى عزمه
على معاودة غزوهم وذلك فى سنة ١١١٣ وفى هذه السنة عزل
دالى محمد داى واولى مكانه قهوجى محمد والم يكن له معه
الا الاسم ثم جهز محلته الصيفية وخرج بها فى جمع
عظيم عازما على غزو الجزاير على كره من عسكره وكان
خروجه فى اوايل المحرم سنة ١١١٤ فلما كان بوادى الزرقا
على............. من باجة فتك به ابراهيم الشريف اغة
الصبايحية فتكته المشهورة وكان قد تواطا على ذلك مع
جماعة من الجند وكان مراد باى راكبا فى كروسة ومعه
صاحبه جودة قربطاق فرصد ابراهيم الشريف الغرة ورماه
برصاصة وزنها اربعة وعشرون درهما ومعها من الرصاص
الصغير شىء كثير فاما جودة قربطاق فمات مكانهما (1) ووقع
عليه من الرصاص واما مراد باى فانه وثب الى الارض ورمى
ابراهيم الشريف برصاصة صادفته فى فخذه فجرحه جرحا
خفيفا ونزل اصحاب ابراهيم الشريف فقطعوا راس مراد

[1] D'après mes conjectures, il faut lire مكانه بها, au lieu de مكانهما, qui est probablement une imitation servile, mais inhabile, du dessin que présentaient les mots trop serrés dans le texte original. Les copistes modernes, moins instruits et surtout moins consciencieux que leurs devanciers, au lieu de lutter contre les difficultés qu'ils rencontrent, se contentent d'esquisser une silhouette approximative des groupes de lettres.

باى هكذا ذكر الوزير فى تاريخه والمشهور على السنة شيوخ الحضرة ان مراد باى لما ضرب وثب الى الارض فسقط ميتا وان الذى جرح ابراهيم الشريف فى فخذه هو سعد كاتار احد خدام مراد باى وان ابراهيم الشريف عفا عنه بعد ذلك واستخدمه وقال له مثلك من يصطنع ثم لما فرغ ابراهيم الشريف من مراد باى ارسل خيلا فادركوا بنى اخيه محمد باى حسينا ومراد وكانا قد خرجا معه فى تلك المحلة فقتلوهما واتوا برءوسهما وارسل بالرءوس الثلاثة الى الحضرة وكان بها من بقية آل مراد جودة بن حسين باى بن مراد باى وكان منهوسا وله ابن صغير له من العمر اربع سنين فقتلا معا ووضعت رءوسهم الخمسة ببطحاء القصبة وانقرضت دولة آل مراد والملك لله وحده ومما شاع على الالسنة ان دولة بنى مراد كانت بمقدار دولة بنى امية الف شهر وهذا صحيح اذا اعتبر مبدا دولتهم من اواسط دولة مراد باى حيث رسخت قدمه فى الولاية واستعلى على من كان يزاحمه فيها وكانت مدة مراد باى ثلاثة اعوام واربعة اشهر وكان قتله يوم السبت لثلاث عشرة خلت من المحرم سنة ١١١٤ ۞

TRADUCTION.

Au commencement de son règne, Mourad-bey (1) envoya des présents à la cour d'Alger. Soit haine, soit mécontentement, les Algériens les rejetèrent. Outré de colère et brûlant d'ailleurs du désir de venger la mort de son père (2), il n'eut plus d'autre pensée que de diriger contre eux une expédition. Il dissimula son dessein jusqu'aux premiers jours de l'année 1112 (de J. C. 1700), époque où, convoquant le divan, il communiqua aux conseillers et aux chefs militaires son plan d'attaque contre la puissance d'Alger.

Sur la réponse de l'assemblée : « entendre c'est obéir », il réunit ses troupes, qu'il augmenta de nombreuses recrues, et fit mettre en état tout le matériel de guerre. Puis il écrivit à Khalil-bey (2 *bis*), gouverneur de Tripoli, pour lui demander aide et assistance dans la campagne qu'il allait ouvrir. Après tous ces préparatifs, il se mit en marche à la tête d'une colonne qui traînait à sa suite vingt-cinq canons.

A peine se fut-il approché de Constantine, que le bey de cette province, Ali Khodja (3), se porta à sa rencontre. Les deux armées en vinrent aux mains, et Ali Khodja fut mis en déroute, après avoir essuyé des pertes considérables.

Mourad-bey fit couper les têtes des morts et les envoya à Tunis, avec ordre de les sceller aux créneaux de la casba. Dans une seconde bataille, il fit

prisonniers le fils d'Ali Khodja ainsi que sa femme, et les traita avec égards et générosité (4).

Il fit un grand carnage parmi les prisonniers. Les habitants de Constantine furent découragés par ce revers, et conçurent le projet de lui livrer la ville.

On ne peut douter que, s'il se fût présenté devant la ville, aussitôt après son premier succès, il n'y fût entré sans coup férir. Mais il laissa plusieurs jours s'écouler dans l'inaction ; et les assiégés ayant eu, grâce à ses lenteurs, le temps de se relever de leur premier échec, se préparèrent à lui opposer une vigoureuse défense. Repoussé dans un assaut, Mourad-bey tenta vainement de leur faire accepter l'amân. Il recommença l'attaque avec une énergie nouvelle et s'empara d'une forteresse située en dehors de la ville (5). Après avoir égorgé tous les hommes qui la défendaient, enlevé le butin et envoyé à Tunis les canons qu'elle renfermait, il la détruisit de fond en comble, ne laissant à sa place qu'un monceau de ruines.

Au milieu de ces événements, Khalil-bey, gouverneur de Tripoli, vint le rejoindre. Mourad-bey lui offrit un caftan d'honneur et des présents considérables. Ils commencèrent de concert le blocus de Constantine, qui dura cinq mois. Mourad-bey était sur le point de s'en rendre maître, lorsqu'il apprit que l'armée des Algériens s'approchait (6). Ceux-ci, n'ayant aucune confiance dans leur chef, à cause de son manque de courage et de sa nullité, l'avaient déposé et s'étaient choisi un autre émir.

Le nouveau pacha se dirigea à leur tête contre le bey des Tunisiens pour le repousser des murs de Constantine (7). Mourad-bey s'avança à leur rencontre. Pendant trois jours, il ne posa son camp qu'après le coucher du soleil et reprit sa course avant l'aurore. Enfin, les deux armées se trouvèrent en présence dans un lieu nommé Djouama-el-Eulma (8), sur la route de Sétif. Malgré la fatigue et la démoralisation de ses soldats, Mourad-bey monta à cheval le matin du quatrième jour, et voulut engager le combat. Ses lieutenants s'efforcèrent de l'en dissuader; ils lui représentèrent que les troupes avaient besoin de repos, qu'il était nécessaire de réorganiser le matériel de guerre, et qu'on ne pouvait se dispenser de laisser aux chevaux le temps de se refaire. Loin de se rendre à ces sages avis, le bey de Tunis accabla d'invectives ses conseillers, et les accusa de lâcheté. La guerre s'alluma, et les deux armées s'entre-choquèrent. Alors tourna la meule de la guerre, et le feu de la destruction s'alluma de toutes parts. La mêlée devint si compacte qu'on ne pouvait plus respirer.

Profitant du désordre général, Khalil-bey prit la fuite avec ses cavaliers. Il y eut une méprise. On crut d'abord que c'était Mourad-bey qui lâchait pied; une grande partie de sa cavalerie fut mise en déroute. Cette scène ranima l'acharnement des Algériens; ils chargèrent vigoureusement et mirent les Tunisiens en pleine déroute.

Cet événement se passait le dix-huitième jour

du mois de rebia-et-tsani de l'année 1112 (de J. C. 1700). Mourad-bey eut beaucoup d'hommes tués et laissa deux fois autant de prisonniers entre les mains de l'ennemi.

Le lendemain de la victoire, le pacha d'Alger fit annoncer aux prisonniers arabes et aux prisonniers berbères qu'ils eussent à se réunir au milieu du camp pour recevoir l'amân et être conduits sous escorte en lieu de sûreté. Mais ces malheureux ne furent pas plus tôt rassemblés, qu'on les passa tous au fil de l'épée. Après les avoir exterminés jusqu'au dernier, le pacha d'Alger condamna les prisonniers Turcs à porter sur leur dos, jusqu'à Constantine, les canons conquis sur les Tunisiens; puis il les renvoya sains et saufs.

Quant à l'armée en déroute, Mourad-bey la rallia sous les murs de Kef (9), ordonnant à ceux qui la composaient de se diriger vers Tunis. Il pensait que les Algériens le suivaient. Il entraîna de la même façon vers la capitale les habitants de Tubersok (10) et de Tastour (11), ainsi que les populations circonvoisines, faisant tous les préparatifs d'une défense énergique. Dans ce but, il fortifiait les portes de la ville (12), remettait sur le pied de guerre la cavalerie et l'infanterie, lorsqu'il apprit que les troupes algériennes étaient retournées dans leur pays.

Après s'être assuré de la vérité de cette nouvelle, il confia à Khalil-bey la mission de s'emparer de Kaïrouan, lui laissant un pouvoir absolu sur la ville et ses habitants. Khalil-bey la prit d'assaut, la mit

à feu et à sang, massacra les hommes en état de porter les armes, et réduisit en servitude les femmes et les enfants; ensuite il retourna au siége de son gouvernement (Tripoli). Après son départ, Mourad-bey ordonna de jeter à bas ce qui restait des maisons et des remparts de Kaïrouan. Il ne laissa debout que les temples et les zaouïa (13).

Cependant il ne cessait de parler des Algériens, et se berçait toujours de l'espoir de prendre sur eux une revanche éclatante; espoir qu'il manifestait ouvertement dans toutes les assemblées. Il envoya à Constantinople l'agha des spahis (le capitaine de ses gardes) avec une flottille de trois bâtiments pour demander un renfort de troupes. L'émissaire de Tunis se rencontra dans la capitale des Ottomans avec les délégués de la cour d'Alger.

Les deux partis exposèrent leurs griefs, avec force plaintes l'un contre l'autre, devant le sultan Moustapha-khân, que Dieu le reçoive dans sa sainte miséricorde! Il en résulta un traité de paix qui fut notifié et imposé aux deux puissances belligérantes.

L'agha Ibrahim-ech-chérif retourna vers Mourad-bey; mais celui-ci, loin d'accepter le traité, n'en conçut qu'un désir plus violent de recommencer les hostilités.

La même année, c'est-à-dire en 1113 (de J. C. 1701), Daly-Mohammed-dey fut déposé, et Kahouèdji-Mohammed fut investi à sa place; mais il n'eut du pouvoir que le nom (14).

Mourad-bey prépara une expédition d'été et sortit

à la tête de forces imposantes, décidé à marcher contre les Algériens, au grand mécontentement de son armée. Son départ s'effectua dans les premiers jours de moharrem, l'an 1114 (de J. C. 1702).

Il s'était à peine avancé jusqu'à l'Oued-Zerga (15), à ... (il y a ici une lacune dans mon manuscrit) ... de Badja (16), que l'agha des spahis, Ibrahim-ech-chérif, fondit sur lui par un coup de main qui est devenu célèbre, et pour l'exécution duquel il s'était entendu avec une partie de l'armée. Mourad-bey se trouvait assis dans un chariot, ayant à côté de lui son favori Hamouda-Korbetak, lorsque Ibrahim-ech-chérif, qui s'était placé en embuscade, lui tira un coup de fusil (ou de tromblon) chargé d'une balle pesant vingt-quatre dirhems (17) et de plusieurs chevrotines. Hamouda, frappé mortellement par la décharge, tomba seul sur le coup, tandis que Mourad-bey, sautant à terre, riposta par un coup de feu qui atteignit légèrement à la cuisse Ibrahim-ech-chérif. Alors les compagnons de ce dernier s'élancèrent sur le bey et lui tranchèrent la tête. Tel est du moins le récit que nous a transmis El-Ouizir dans sa chronique (18). Ce qui paraît plus certain, d'après le témoignage des vieillards, c'est que Mourad-bey, atteint par la balle d'Ibrahim, mourut sur le coup, et que ce fut un des serviteurs de Mourad-bey, nommé Saad-Katar, qui blessa l'agha à la cuisse. Celui-ci le prit à son service, en lui disant : « C'est à un serviteur tel que toi qu'il convient d'accorder des bienfaits. »

Lorsque Ibrahim se fut débarrassé du bey (19), il envoya sa cavalerie à la poursuite de ses neveux Husseïn et Mourad, fils de son frère Mohammed-bey, qui l'avaient accompagné dans cette expédition. Dès qu'ils furent en son pouvoir, il les fit décapiter, et, joignant leurs têtes à celle de Mourad-bey, il les envoya toutes les trois à Tunis. Il existait encore dans cette ville un descendant de la famille, nommé Hamouda ben-Husseïn-bey, petit-fils de Mourad-bey. C'était un homme rachi tique; il avait un fils âgé d'environ quatre ans. Ibrahim les fit aussi mettre à mort, et les têtes de ces cinq personnages furent exposées sur l'esplanade de la casba.

Ainsi fut anéantie la dynastie de Mourad-bey (20). A Dieu seul appartient la puissance.

On est généralement d'accord sur la durée de la famille des Beni-Mourad, qui régnèrent, comme les Beni-Omeïa, mille mois, c'est-à-dire quatre-vingt-une années chrétiennes ou quatre-vingt trois ans et quatre mois du calendrier musulman. Ce calcul est juste, si l'on fait remonter le commencement de leur dynastie au milieu du règne de Mourad-bey, au moment où, s'élevant au-dessus de ses compétiteurs, il parvint à consolider son autorité.

Mourad-bey mourut le samedi 14 moharrem, l'an 1114 (de J. C. 1702), après avoir régné trois ans et quatre mois.

NOTES.

(1) Mourad-bey, fils d'Ali-bey et frère de Mohammed-bey, fut proclamé d'abord à Kaïrouan, le mercredi 22 de ramadhan, l'an 1110 (de J. C. 1698), puis à Tunis, lorsqu'il y fit son entrée, un lundi 13 du mois suivant (voir Ben-Abd-el-Aziz, fol. 8 v. l. 21). Il se livrait sans réserve à l'ivrognerie et à la débauche. Le commencement de son règne fut signalé par des crimes monstrueux dont l'historien ferme la liste par ces mots : فعل الجزّار الماهر (fol. 9 v. l. 5). Il tua de sa main le *fakih*, le muphti Abou Abd Allah Mohammed el-Aouâni, العوانى, de Kaïrouan, et fit bouillir sa chair. Il poussa la férocité jusqu'à en manger et à forcer ses familiers d'imiter son exemple. Dans un accès de rage, il fit prendre les fils de son oncle Ramadan-bey, deux enfants dont le plus âgé n'avait que sept ans. Par son ordre, on les perça avec des broches de fer, et leur chair fut rôtie sur des charbons (fol. 9 v. l. 5). Il portait toujours à sa ceinture des pistolets, des poignards et un sabre qu'il avait surnommé *El-bâla* (la pelle), probablement à cause de la largeur de sa lame. Lorsqu'une journée s'était écoulée sans qu'il eût versé le sang, il disait : البالة جاعت « El-bâla a faim » (fol. 9 v. l. 7).

Ce fut à cette époque qu'il renouvela le traité de paix conclu avec les Anglais.

Ben-Abd-el-Aziz rapporte avec indignation le massacre de Badja, qui eut lieu peu de temps après son investiture (fol. 9 v. l. 11), et l'affaire de Kaïrouan, dont les habitants furent forcés de payer une somme considérable et de livrer au bey l'imam de la principale mosquée, le cheikh Aboul-Abbas Ahmed ben Ibrahim er-rommah, ainsi que le cheikh Aboul-Haçan Ali ben Ahmed el-r'ariâni, الغريانى (El-Forriani ?). A la suite de ces victoires, Mourad-bey s'enfonça dans la région du Djérid, où il préleva l'impôt, et revint à Tunis pour préparer l'expédition de Constantine.

(2) *Récit du meurtre d'Ali-bey par Ben-Abd-el-Aziz* (fol. 4 r. l. 5). Le mardi 27 du mois de redjeb, l'an 1097 (de J. C. 1687), les troupes tunisiennes et les soldats algériens se soulevèrent à Tunis et coururent à leurs casernements de Ras-et-tâbia, criant d'une voix unanime : « A bas Ali-bey ! Nous voulons pour sultan Mohammed-bey. » A cette époque, les troupes étaient sous le commande-

ment d'Ibrahim-Khodja. Le voyant pencher pour le parti d'Ali-bey, elles sortirent en tumulte et se débandèrent. Mohammed-bey monta sur une colline avec une partie de sa garde, et demeura spectateur de la révolte. Quant à Ali-bey, il se réfugia aussitôt dans son camp; puis, sautant sur un cheval, il se disposa à prendre la fuite. Mais quelques-uns de ses officiers lui dirent : « Seigneur, pourquoi vous éloigner avant de connaître l'issue des événements? Peut-être que la fortune ne vous est pas contraire. Voyez votre frère! Au lieu de fuir, il attend non loin de vous la fin de l'insurrection. » Pendant qu'ils parlaient ainsi, ils virent une troupe de cavaliers se diriger vers eux au galop de leurs chevaux. Ils crurent qu'on leur apportait une nouvelle favorable. Mais à peine les cavaliers furent-ils arrivés devant eux, qu'ils firent une décharge générale. Ali-bey tomba percé de balles. Sa tête fut tranchée et portée sur l'esplanade de la casba, où elle resta exposée. Le corps du malheureux prince fut enterré dans la *tourba* de son grand-père.

(2 *bis*.) Il est question de ce Khalil-Bey ou Khalil-Pacha, dans le *Rihlet*, ou Voyage de Moula-Ahmed, qui visita Tripoli à la fin de 1709. (Voy. *Exploration scientifique de l'Algerie*, t. IX, p. 106 et 107. C. D.)

(3) Ali-Khodja, bey de Constantine, parvint au pouvoir en 1104 (de J. C. 1692). Il était homme de bien; son gouvernement fut sage et équitable. (Conf. *Premier essai d'une histoire de Constantine*, p. 10, l. 12.)

(4) Ces événements n'ont point été mentionnés par l'auteur du Premier essai d'une histoire de Constantine. On y lit simplement (*loc. laud.*) : « En 1111 (de J. C. 1699), Mourad-bey, qui régnait à Tunis, vint assiéger Constantine, à la tête d'une armée considérable. Il plaça son camp sous les murs de la ville, dans un lieu appelé *Mela'ab*, ملعب. Le siége s'étant prolongé trois mois sans le moindre succès, Mourad-bey leva le camp et se porta sur Alger, dont les assiégés avaient réclamé la protection. »

S'il faut en croire les indigènes, il y avait en dehors de la ville deux emplacements du nom de *Mela'ab*. Le *Mela'ab el-Kebir* était au Bardo, sur la rive gauche du Roumel; le *Mela'ab es-Ser'ir* était sur la langue de terre qui relie la ville au Coudiat-ati, à l'endroit où les Français ont bâti une fontaine. Les amateurs d'antiquités, s'appuyant

sur la signification de *mela'ab* (cirque, hippodrome, lieu où l'on célèbre des jeux), pourraient penser qu'il est ici question du bas-fond à muraille circulaire, compris dans l'angle que forme la route de Philippeville, en se rattachant à l'esplanade de la Brèche, presque en face de la tour romaine, dite *Bordj-Assous*. Mais cette conjecture n'est pas admissible, parce que les gens de Constantine ont toujours appelé ces restes de cirque romain *Fondouk er-roum*.

(5) Il paraît difficile de fixer la position de cette forteresse. Les historiens gardent le silence sur ce point important de l'archéologie. Shaw, Peyssonnel et Desfontaines n'en ont pas même retrouvé les traces. Les anciens du pays, ainsi que les oulémas que j'ai consultés, se sont contentés de me répondre, avec cette stupide indifférence qui leur sert de dignité nationale : « Qui est-ce qui peut se rappeler cela ? » Cependant, la critique historique a sa tâche à remplir. Il y avait une forteresse hors de Constantine. En quel endroit était-elle ? Sur quelle hauteur ? A quelle distance ? Le problème tire sa solution de l'examen topographique des abords de la ville. Le rocher sur lequel elle est assise, complétement escarpé sur trois de ses côtés, se rejoint au Coudiat-ati par une arête de peu de largeur à cette époque, et située sur le côté occidental ; ce qui lui donne, indépendamment de sa double inclinaison dans le sens du nord au sud et dans celui de l'est à l'ouest, la forme d'un promontoire péninsulaire. Cette position est dominée par trois montagnes : au nord, par le Mecid, مسيد ; à l'ouest, par le Coudiat-ati, كدية عاتي ; et à l'est, par le Mansoura, المنصورة. Un ravin de plus de cent cinquante mètres de profondeur, formé par deux rochers à pic, rend la ville inaccessible à l'est et au nord-est. Un immense contre-fort de roches, مدارج, lui sert de rempart au nord-ouest. Il en résulte que le seul côté qui ait besoin d'être fortifié est le front exposé à l'ouest-sud-ouest, c'est-à-dire celui sur lequel s'ouvrent les trois portes appelées Bab-el-Djedid, Bab-el-Oued et Bab-el-Djabia. Donc il a dû entrer dans le système de défense de profiter de la montagne qui se dresse en face pour tenir entre deux feux les assiégeants. Telle est la conjecture où j'ai été amené par l'inspection minutieuse des lieux. Quant aux ruines qui viennent à l'appui, je les trouve sur le Coudiat-ati, dont le plateau a servi, dès le temps des Romains, de camp prétorien.

(6) On raconte que, pendant le blocus, les habitants de Constan-

tine envoyèrent un courrier à Alger pour demander des renforts. Par une nuit sombre, ils descendirent Ben-Zekri, le bache-seiiar du bey (courrier du cabinet) du haut de la cour romaine, dans un panier de palmier nain. Sa jument Halilifa fut descendue en même temps dans un filet. L'ennemi ne put voir ce manége. Ben-Zekri se rendit auprès du pacha, en trois jours, par la route de Hamza. Ce fut alors que les Algériens amenèrent une armée pour défendre Constantine. En mémoire de l'avantage remporté sur Mourad-bey, les gens de Constantine composèrent un *mahdjouz*, محجوز, ou chant de guerre dont je n'ai pu recueillir que les premières strophes. En voici le commencement :

Chut ! Voici l'armée d'Alger !
C'est Ben-Zekri qui l'amène,
Ben-Zekri, l'intrépide cavalier,
Monté sur Halilifa,
La mignonne et la soyeuse.
Halilifa va paître avec les gazelles,
Et revient avec les vaches.
Elle se lave les mains
Et dîne avec le sultan.
Sa litière est un lit de soie ;
On emmaillotte son corps avec de la mousseline.

(7) Le premier essai d'une histoire de Constantine, p. 11, l. 6, donne une autre tournure aux événements. « Le pacha d'Alger, dit-il, alarmé de l'approche de l'ennemi, tergiversait et ne savait quel parti prendre. Parvenu au lieu appelé *Medjaz-el-ahmar*, « le Gué rouge », qui est à une étape de Sétif, Mourad-bey le rencontra. Les deux armées campèrent en face l'une de l'autre. Celle de Mourad-bey comptait environ 700 tentes ; le pacha d'Alger n'en avait guère avec lui qu'une centaine. Fier de la supériorité de ses forces, Mourad-bey dit à ses soldats : « Reposons-nous aujourd'hui ; demain nous « fondrons sur l'ennemi et nous tuerons le pacha. Puis nous marche« rons sur Alger, qui sera prise sans coup férir. Je veux être pacha « d'Alger. » Cependant la terreur s'était emparée du sultan et se répandait dans tous les rangs. « Combattre ! disaient-ils ; mais nous « serons écrasés par le nombre. Fuir ! mais nous ne pourrons pas « échapper à la mort. » Alors ils convinrent de tenter une attaque de nuit. Dès que l'armée de Mourad-bey leur sembla plongée dans le sommeil, chefs et soldats se levèrent sans bruit et s'avancèrent sur le camp ennemi. A un signal donné, ils envahirent l'enceinte

et firent un horrible massacre. Mourad-bey perdit environ sept mille hommes; le reste de son armée se dispersa dans la campagne et prit la fuite. Lui-même, ne pouvant maîtriser son effroi, sauta sur son cheval de bataille, appelé *Kouhil*, et s'enfuit sans débrider de Medjaz-el-ahmar jusqu'à Merdj-Kouhil, où son cheval s'abattit sous lui. Il avait parcouru quatre journées de marche. Telle est l'origine du nom de *Kouhil* donné à cet endroit. Ali-Khodja mourut le jour même du combat.»

(8) *Djouâma-el-Eulma*, entre Medjaz-el-ahmar et Kareb, est situé sur le territoire des Eulma, tribu comprise dans le cercle de Sétif (*Sitifis*).

(9) Keff, près de l'ancienne *Sicca Venerea*, est une des clefs du royaume de Tunis, du côté de la frontière de Constantine. Peyssonnel y a vu une citadelle qui, depuis, a été démolie. (Voyez ce qu'en dit Shaw, t. I, p. 228.)

(10) Tubersok, Thabourse ou Thibursa-Burcé, à une lieue nord de Tucca. Elle est appelée «civitas Thiburcensium» dans l'inscription recueillie par Peyssonnel, p. 133.

(11) Tastour est une des localités ou s'établirent, en 1017 de l'hégire, sous le règne d'Osman-dey, les Maures chassés par le roi d'Espagne. Elle est située à quinze lieues sud-ouest de Tunis, près du confluent du Bagradas et de la Seiliane.

(12) M. Alph. Rousseau a donné une note intéressante sur les portes de Tunis dans le Journal asiatique, avril-mai 1849, p. 313.

(13) La définition la plus juste et la plus complète d'une *zaouïa* se trouve dans l'ouvrage du capitaine De Neveu intitulé : *Les Khouan, ordres religieux des Musulmans en Algérie*, p. 16, *edit alter*.

(14) Les beys de Tunis commandaient les armées. Le gouvernement était entre les mains des deys. Mais peu à peu les premiers s'emparèrent de toute l'autorité au dehors et ne laissèrent aux deys que l'administration intérieure de la capitale. Quelques-uns d'entre eux furent même élevés à la dignité de pacha et régnèrent réellement.

(15) L'Oued-Zerga coule de l'ouest à l'est. Prenant sa source chez les Hammema, tribu française qui campe sur les confins de la régence de Tunis, il va se jeter dans l'Oued-Millègue, à Ksar-el-hadda, c'est-à-dire à quatre lieues et demie, à l'ouest de Keff.

(16) Badja ou Béja est l'ancienne *Vacca* dont parle L. Marcus, *Histoire des Vandales*, p. 82, notes du livre III.

(17) Il y a deux espèces de poids appelés *dirhems* : l'un est le *dirhem thobbi*, pesant cinquante grains d'orge ; l'autre est le *dirhem chera'ï*, équivalant à cinquante grains d'orge plus 2/5.

(18) Il m'a été impossible jusqu'à présent de me procurer l'ouvrage d'El-Ouizir.

(19) L'usurpation d'Ibrahim ech-chérif mit fin à la dynastie des Beni-Mourad. Ce bey eut plusieurs guerres à soutenir contre Tripoli et Alger. Dans une expédition entreprise contre cette dernière puissance, il fut fait prisonnier et eut à subir six mois d'une captivité rigoureuse, dont il ne put se délivrer qu'en promettant une rançon de deux cent mille piastres. Lorsqu'il se présenta à Tunis, après ce honteux traité, ses sujets refusèrent de le recevoir.

(20) Ben abi-Dinar-el-Kaïrouani, contemporain d'Ali-bey, a commencé l'histoire des Beni-Mourad dans son *Mouness fi Akhbar Ifrikia ou Touness*, et s'est arrêté à l'année 1091 (de J. C. 1678). Ben Abd-el-Aziz continua l'histoire de cette dynastie et conduisit son récit jusqu'à l'année 1188 (de J. C. 1775). — Peyssonnel place le siége de Constantine par Mourad-bey en 1705. (Cf. *Voyages dans les régences de Tunis et d'Alger*, t. I, p. 299, 300, et 332, 333. C. D.)

MÉMOIRE

SUR

LES INSCRIPTIONS DES ACHÉMÉNIDES,

CONÇUES DANS L'IDIOME DES ANCIENS PERSES,

PAR M. OPPERT.

(Suite.)

TROISIÈME TABLE.

Cette table, la mieux conservée de toutes, continue le récit de la pacification de la Parthie. Elle parle ensuite d'une insurrection en Margiane et raconte la deuxième révolte de la Perse, soulevée par un nouveau pseudo-Smerdis, dont nous n'avions pas connaissance jusqu'ici. Une deuxième révolution à Babylone est également apaisée.

§ 1. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya. Paçâva adam kâram Pârçam frâisayam abiy Vistâçpam hacâ Râgâyâ yathâ hauva kâra parâraça abiy Vistâçpam. Paçâva Vistâçpa ayaçtâ avam kâram asiyava Patigapanâ nâma vardanam Parthavaiy avadâ hamaranam akunaus hadâ hamithriyaibis Auramazdâmaiy apaçtâm abara vasanâ Auramazdâha Vistâçpa avam kâram tyam hamithriyam aźa vaçiya Garmapadahya mâhyâ I rauca thakatâ âha avathâsâm hamaranam kartam.*

Le roi Darius déclare : Ensuite je déléguai de Ragæ l'armée perse à Hystaspe afin que cette armée se réunît à Hystaspe. Hystaspe aussi marcha vers cette armée. Il y a une ville, en Parthie, nommée Patigapanâ; c'est là qu'il livra la bataille aux insurgés. Ormazd m'accorda son secours; par la volonté d'Ormazd, Hystaspe anéantit entièrement l'armée des rebelles; c'est le 1[er] du mois de Garmapada qu'ils livrèrent la bataille.

Le nom de la ville parthe *Patigapanâ* porte aussi une physionomie tout arienne; seulement le dernier élement n'est pas clair.

Nous avons déjà dit notre manière de penser sur le mot *ayaçtâ*, que nous considérons comme un adverbe et non pas comme une préposition.

Le mot *parâraça* suivi d'*abiy* n'a pas sa signification ordinaire; il a repris l'acception primitive « aller vers. »

Le père du monarque vivait encore; en effet, Hérodote (I, 209) nous dit que Darius était encore assez jeune lors de son avénement.

Le chiffre 1 est intéressant pour nous, parce qu'il démontre que le *raucabis*, qui se trouve ailleurs, est l'ablatif comme *rauca*, qui, en effet, ne pourrait être un autre cas.

Le chiffre est à lire *aivâ*. L'époque est, selon moi, juillet 517.

§ 2. *Thâtiy Dârayavus ksâyathiya paçâva dahyâus manâ abavà ima tya manâ kartâm Parthavaiy.*

Le roi Darius déclare : Désormais le pays était à moi. Voilà ce que j'ai fait en Parthie.

§ 3. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya. Margus nâmâ dahyâus hauvamaiy hasaitiya abava* I *martiya Frâda nâma Mârgava avam mathistam akunavatâ paçâva adam fraisayam Dâdarsis nâma Pârça manâ bañdaka Bâkhtraiyâ khsathrapâvâ abiy avam avathasay athaham paraidiy avam kâram źadiy hya manâ naiy gaubataiy paçâva Dâdarsis hadâ kârâ asiyava hamaranam akunaus hadâ Mârgayaibis Auramazdâmaiy upaçtâm abara vasanâ Auramazdâha kâra hya manâ avam kâram tyam hamithriyam aźa vaçiya Athriyâdiyahya mâhyâ XXIII raucabis thakatâ âha avathâsâm hamaranam kartam.*

Le roi Darius déclare : Il y a une contrée nommé la Margiane ; celle-là se révolta contre moi. Un homme nommé Frâda, ils le prirent pour chef. Ensuite je déléguai le nommé Dâdarsès, un Perse, mon serviteur, satrape en Bactriane ; je lui parlai ainsi : « Marche et détruis cette armée de rebelles qui ne m'obéit pas. » Puis Dâdarsès marcha avec son armée, livra une bataille aux insurgés margiens. Ormazd m'accorda son secours ; par la grâce d'Ormazd, mon armée tua beaucoup de monde de l'armée ennemie ; c'était le 23 du mois de Athriyâdiya qu'ils livrèrent la bataille.

Le pays nommé Margus n'est autre que la Margiane, partie occidentale de la Bactriane, et arrosée par le Margus et l'Acès.

Ce pays est mentionné par Firdousi sous le nom de مرغ. La signification de ce nom est probablement « pays des oiseaux. » Le nom d'habitant est formé comme en sanscrit, par le *vṛddhi* de la voyelle radicale et par le *gouna* de la deuxième dérivative : *Mârgava*. Nous attendrions aussi *Mârgavaibis* au lieu de *Mârgayaibis*, probablement une forme incorrecte, à moins qu'elle ne provienne d'un ancien nominatif *Margis*. M. Rawlinson se trompe évidemment s'il dit

qu'en prenant *Mârgava* pour un pluriel, « les Margiens », il serait mieux en accord avec la grammaire sanscrite. Il faudrait alors *Mârgâ* ou *Mârgavâ*.

On pourrait croire que ce pays *Margus* est identique avec la contrée dénommée aujourd'hui *Merv*. En zend, on lit l'accusatif *Môurûm*, mais il vient d'un nominatif *Mauurva*, ce qui se prononçait en perse *Maruva*.

La phrase *hauvamaiy has(a)itiyâ abava* démontre l'emploi, comme féminin, du pronom *hauva*, fait dont nous n'avions pas encore eu d'exemples, qui se multiplieront de manière à ce que nous ne puissions pas voir ici une forme régulière.

Hasaitiya est, sans contredit, synonyme de *hamithriyâ;* quant à l'explication étymologique, il faut dire que celle qui met le mot en rapport avec le sanscrit छिद्, *chid*, est loin de la vérité. Ce serait, au moins, *hasaidiya*, et non pas *hasaitiya*. En outre, il faut, pour deuxième élément, un mot qui indique comme le mot *mithra* le contraire de l'idée de scission. Je proposerais plutôt de l'assimiler au mot *khsaita, saita*, « roi, gouverneur, » de sorte que *hasaitiya* veuille dire « ayant un gouverneur, un roi à part, rebelle. »

Je ne suis pas non plus sûr de la vérité en adoptant le rapprochement de M. Rawlinson, qui trouve, dans le nom Frâda, le Phraates des anciens. Il n'est guère probable que ce mot Phraates ou Phrahates eût eu un prototype oriental *Frahâda* ou *Frahâta;* il est vrai que cette forme pouvait

se contracter en *Frâda* ou *Frâta*. Le mot فرهاد, du reste, est persan et veut dire « tailleur de pierres ; » il se voit aussi comme nom propre dans Firdousi. Quant à *Frâda*, ce nom pourrait être aussi le mot zend *frâdad*, « donnant, libéral. »

Voici, pour une seconde fois, le nom de *Dâdarsès*, et ici l'individu qui le porte est réellement Perse. C'est, comme j'ai dit plus haut, un nom formé de l'intensif de *dars;* le général perse s'appelait « très-courageux ; » en ceci son nom est identique, étymologiquement et pour la signification, au nom de Thraséas.

Le chiffre doit être lu *viçati thribis*. Le nom d'*Athriyâdiya*, correspondant à notre octobre, est ici écrit, par erreur, *Athriyâdiyahya;* on a sculpté, par mégarde, un =𐎠 pour un ≡𐎭.

Le mot satrape nous est ici montré dans sa forme originaire, et il faut convenir que cette fois les Grecs ont eu plus d'égards pour leurs oreilles qu'à l'ordinaire. Le mot *khsathrapâvâ*, d'un thème *khsathrapâvan*, accusatif *pâvânam*, génitif *pâuna* ou *pâvana*, veut dire : « protecteur, gouverneur du royaume. » La forme hébraïque אחשדרפנים se rattache plus strictement à l'expression iranienne que le terme *σατράπης*; on trouve pourtant la forme perse dans le *ἐξαιθραπεύοντες* des inscriptions grecques. Le suffixe *van* forme en persan et zend, à l'instar du sanscrit védique, des noms d'agents. Les Grecs nous ont laissé quelques autres exemples de ces formations dans les nombreux noms propres qui se trouvent dans

leurs livres; nous citons Ταύων (Ctésias), en perse, probablement, *Taunâ, Tavanâ,* génitif *Tavauna,* « le puissant. » Parmi les noms de la Bible nous citons celui de חרבונה (Esther), *Uvarbâvâ,* génitif *Uvarbauna,* « resplendissant comme le soleil. » La syllabe sert encore à former un grand nombre d'adjectifs dérivés de substantifs, et il y a même beaucoup plus d'exemples de cet usage dans les noms anciens.

Bâkhtraiyâ n'est pas le génitif, c'est le locatif, comme le démontre le paragraphe suivant.

§ 4. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya paçâva dahyâus imâ manâ abava ima tya manâ kartam Bâkhtraiyâ.*

Le roi Darius déclare : Après cela le pays restait à moi. C'est ce que j'ai fait en Bactriane.

Bâkhtraiyâ, non *Margauv,* parce que la Margiane faisait partie de la Bactriane.

§ 5. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya 1 martiya Vahyazdâta nâma Târavâ nâma vardanam Yutiyâ nâmâ dahyâus Pârçaiy avadâ adâraya hauva duvitiyam udapatatâ Pârçaiy kârahyâ avathâ athaha adam Bardiya âmiy hya Kuraus puthra paçâva kâra Pârça hya vithâmpatiy hacâ yadâyâ fratartam hanva hacâma hamithriya abava abiy avam Vahyazdâtam asiyava hauva khsâyathiya abava Pârçaiy.*

Le roi Darius déclare : Il y avait un homme, nommé Vahyazdâtes, dans une ville nommée Tarava, dans une province de Perse nommée Yutia. C'est là qu'il séjournait. Il se révolta pour la deuxième fois ; il parla ainsi au peuple de Perse : « Je suis Smerdis, le fils de Cyrus. » Ensuite le peuple perse, qui dans son pays était détourné de la piété, me devint rebelle ; il se déclara pour ce Vahyazdâtes, et celui-ci fut roi en Perse.

Hérodote nous a raconté (III, 66) que le peuple perse ne croyait réellement pas à la mort de Smerdis, et soupçonnait que le roi Cambyse n'eût fait répandre ce bruit que pour rendre impossible l'avénement de son frère. C'est en vain qu'il fit sur son lit de mort les aveux de son fratricide, les cruautés qu'il avait commises ne pouvaient, dans les yeux de ses sujets, contribuer à ajouter à ses paroles la foi qu'il requérait pour elles. Le peuple croyait que Smerdis était vivant : cette conviction rendait possible un soulèvement nouveau, dont le roc de Bisoutoun seul a gardé le souvenir.

L'insurrection de Perse est, après celle de Babylone, la plus considérable de toutes celles dont parle l'inscription. Pendant que Darius eut à pacifier les Mèdes, le domaine héréditaire des Achéménides faillit leur être enlevé par un imposteur. Cet homme ne manquait certainement pas d'énergie; non content de soulever la Perse, il envoya des armées dans les provinces de l'Est, pour les ameuter, pendant que Darius serait occupé dans les contrées occidentales de son empire. Il succomba en Perse, mais l'insurrection, dans les provinces, lui survécut.

Vahyazdâta est le nom de cet imposteur. Il se compose de *vahyah* (*vahyas*) et de *dâta*, le changement du *s* en *z* est motivé plus haut. *Vahya*, le sanscrit वस्यस्, comparatif de वसु *vasou*, veut dire « meilleur. » Ce mot est-il devenu le nom d'une divinité? Nous ne le savons pas au juste, mais l'em-

ploi du positif sanscrit *vasu* le rend très-probable. Le Zendavesta ne nous informe pas sur ce sujet dans les faibles débris que le temps et le fanatisme des hommes nous en a laissés. Si cette supposition n'est pas vraie, le nom du second pseudo-Smerdis s'explique facilement par « bien-donné, » c'est-à-dire, « bien-né », ou « mieux-né. » Comme cela se voit quelquefois, le comparatif pourrait avoir reçu l'acception du positif. Cette dernière idée, pour ce cas spécial, me semble confirmée par le به de l'idiome actuel, qui ne peut guère se dériver du positif *vau*. Le mot, comparatif d'origine, n'en a pas moins reçu une autre désinence semblable, de sorte que « meilleur » se dit maintenant بهتر, ce qui, quoi qu'en aient dit des étymologistes faciles à contenter, n'a aucun rapport avec l'allemand *besser*, ou l'anglais *better*. Le *h* dans le mot *vahyah* est conservé, grâce à la combinaison exceptionnelle *hy*. Nous n'avons pas besoin d'annoncer que si ce nom avait une analogie en sanscrit, cette dernière s'écrirait वस्योदत्त *vasyôdatta*.

Me tromperais-je si je croyais reconnaître le premier élément *vahya* dans les noms commençant par *Oἰό*, tels que *Oἰόβαζος*? Je présumerais alors que le nom de ce martyr de Darius se prononçait *Vahyabâzus*, ce qui signifie « doué de bras vaillants. » Le *ah* ne se forme pas toujours devant *b* en *azb*, très-souvent la spirante s'élide.

Quant au nom du fils de Haman (*Esth.* VIII), ויזתא, il faut avouer, quant à moi, que l'identification proposée par M. Benfey ne me suffit pas en-

tièrement. Le *h* persan ne se trouve presque jamais supprimé par les juifs, ensuite le ז n'aurait pas suffi pour rendre le son de *zd*, que nous trouvons partout ailleurs parfaitement rendu par זד. Je suis plutôt disposé à voir dans l'hébreu זתא, le persan *zâta*, « né. »

Les noms de la ville *Taravâ* et de la contrée Yutiyâ ne sont pas sûrs; dans le premier, M. Benfey a supposé le *Tabæ* des anciens, je crois à tort, puisque les cartes mettent cette ville ailleurs qu'en Perse. Quant au Yutiyâ, je crois que le nom est clair, ce sont les *Οὔτιοι* d'Hérodote (III, 93), dont le nom se voit réellement dans la circonscription du Farsistan.

Nous lisons ici le verbe *dâr* (inf. *dâritanaiy* et *dâstanaiy*) dans une acception nouvelle, celle de « demeurer, rester. »

La phrase *hya vithâmpatiy hacâ yadâyâ fratarta* fait quelques difficultés; le sens semble être « étant chez lui détourné de l'obéissance. » C'est un cri de détresse de Darius à l'endroit de ses compatriotes peu fidèles; il ne se trouve qu'ici parce que les autres peuples, en se soulevant, ne violaient pas, comme la nation perse, la piété contre leur royal compatriote. *Yadâ* serait le sanscrit यजा *yaǵâ*, s'il existait, et indique « adoration, sacrifice. » Je ne doute pas que ce mot *yadâ* ne soit le mot achéménien que les Grecs traduisaient par *προσκύνησις*.

Fratarta est le participe de *fratar*, « passer, » au passif, « détourner. » Le mot, dans cette composition, n'a pas été reçu dans la langue actuelle; on trouve



cependant le verbe simple تریدن, « extraire », ainsi que le composé گذاشتن et گذاریدن, « passer, » anciennement dans la forme causale *vitâstanaiy* et *vitâritanaiy*.

Les derniers mots « il était roi en Perse » sont un naïf aveu de l'importance de l'insurrection nouvelle. Il va sans dire que la phrase « il se révolta pour la deuxième fois » ne se rapporte pas à l'imposteur même, mais à la révolution, fomentée pour une seconde fois par un nouveau pseudo-Smerdis.

§ 6. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya. Paçâva adam kâram Pârçam utâ Mâdam frâisayam hya upâ mâm âha Artavardiya nâma Pârça manâ bañdaka avamsâm mathistam akunavam hya aniya kâra Pârça paçâ manâ asiyava Mâdam paçâva Artavardiya hadâ kârâ asiyava Pârçam yathâ Pârçam parâraça Rakhâ nâma vardanam Pârçaiy avadâ hauva Vahyazdâta hya Bardiya agaubatâ aisha hadâ kârâ pates Artavardiyam hamaranam cartanaiy paçâva hamaranam akunava Auramazdâmaiy upaçtâm abara vasanâ Auramazdâha kâra hya manâ kâram tyam Vahyazdâtahya aźa varçiya Thuravâharahya mâhyâ XII raucabis thakatâ âha avathâsâm hamaranam kartam.*

Le roi Darius déclare : Ensuite j'envoyai l'armée perse et mède qui était auprès de moi. Il y a un Perse nommé Artavardès, mon serviteur, je le nommai leur chef ; l'autre armée alla en Médie sous mes ordres. Artavardès marcha avec son armée vers la Perse pour la soumettre. Il y a une ville nommée Rakha, en Perse ; c'est là que ce Vahyazdâtes, qui s'appelait Smerdis, marcha vers Artavardès avec son armée pour livrer une bataille. Ils engagèrent le combat. Ormazd m'accorda son secours ; par la grâce d'Ormazd mon armée tua beaucoup de monde de l'armée de Vahyazdâtes ; c'est le 12 du mois Thuravâhara que la bataille fut livrée.

Pendant que Darius pacifiait la Médie, son général Artavardès fut envoyé pour soumettre la Perse. La première bataille fut livrée au printemps de l'année 517 avant J. C. et est antérieure à la bataille de *Patigapanâ*, qui eut pour suite la soumission de la Parthie.

Le nom du Perse *Artavardiya* est de la classe très-nombreuse des noms propres commençant par *Arta*. Je n'ai pas l'intention de les énumérer, je me bornerai à expliquer le nom que nous lisons ici; il signifie probablement «puissant.» Le mot *arta*, du reste, est tout à fait le sanscrit ऋत *rta*; le zend *asa;* le mot *asava* se dit en sanscrit *rtâvan*, en perse *artâvâ*, génitif *artâuna;* le féminin zend *asaoni* correspond au perse *artâunis* ou *artaunis*, qui se trouve conservé dans le nom Ἀρτωνις (Arr. VII, 6).

Nous avons déjà parlé, au commencement de notre explication différente, du verbe *parâ-raç*, qui ne signifie pas seulement «arriver,» mais «soumettre,» littéralement «venir contre quelque chose.»

L'adverbe *paçâ*, sanscrit पश्चात् *paççât*, se place ici comme préposition régissant le génitif. La traduction verbale est «derrière moi.»

Le nom de la ville *Rakhâ* ne se trouve pas ailleurs.

§ 7. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya : Paçâva hauva Vahyazdâta hadâ kamanaibis açbâraibis amutha asiyava Pisiyâuvâdâm haca avadasa kâram ayaçtâ hyâparam aisha patis Artavardiyam hamaranam cartanaiy Paraga nâma kauf avadâ hamaranam akunava Auramazdâmaiy upaçtâm abara vasanâ Auramazdâha*

kâra hya manâ avam kârâm tyam Vahyazdâtahyâ aźa Garmapadahya mâhyâ VI raucabis thakatâ âha avathâsâm hamaranam kartam utâ avam Vahyazdâtam agarbâya utâ martiyâ tyaisaiy fratamâ anusiyâ aha(ñ)tâ agarbâya.

Le roi Darius déclare : Ensuite ce Vahyazdâtes marcha avec des cavaliers fidèles vers Pisiyauvâdâ ; c'est de là qu'il alla, pour la deuxième fois, avec l'armée contre Artavardès pour livrer une bataille. Il y a une montagne nommée Paraga, c'est là qu'ils engagèrent le combat. Ormazd me prêta son secours ; par la grâce d'Ormazd mon armée tua beaucoup de monde de l'armée de Vahyazdâtes. C'est le 6 du mois de Garmapada qu'ils livrèrent la bataille, et ils prirent ce Vahyazdâtes ainsi que les hommes qui étaient ses principaux complices.

Nouvelle bataille vers le mois de juillet 517, presque en même temps que la victoire sur les Parthes dont nous parlions tout à l'heure.

Amutha veut dire « d'ici, » et semble indiquer que Vahyazdâtes s'éloignât de la Perse vers l'est; et le *hacâ avadasa*, « de ce côté, » paraît confirmer cette hypothèse.

Il est très-surprenant que, dans les deux passages où nous rencontrons le nom de *Pisiyâuvâdâ*, le mot *nâmâ* manque, de sorte qu'il en faut inférer que cette contrée n'avait réellement pas besoin d'être plus spécialement désignée. J'ai déja exprimé la conjecture que peut-être dans la dernière partie du mot se trouve conservée la désinence de nom de Pasargades.

Ayaçtâ hyâparam : plus bas nous lisons *patiy hyâparam*, d'où on pourrait conclure que *ayaçtâ* se

trouve aussi quelquefois employé comme préposition. D'après l'étymologie donnée plus haut, ce dernier mot répondrait exactement à l'allemand *gegen*.

Hyâparam, « pour une fois postérieure, pour une autre fois; » je n'admets pas la procope avancée par M. Benfey. Le mot, il me semble, est composé de *hya* et de *aparam*, d'une ancienne forme du neutre *hya* pour *tya*, laquelle se trouve dans le ὅ du grec à côté du *τό*.

Je lis le nom de la montagne, dans lequel on a cru reconnaître le *mons Pagrus* des anciens, *Paraga*, non *Parga;* je traduis ce nom iranien par « très-élevé. » La syllabe *Para* se lit très-souvent au commencement des noms de montagnes; M. Burnouf a déjà expliqué le Παραχοάθρας des Grecs par le zend *Pôûraqâthra* (*Paaruhvâthra*), en persan *Paruvâthra*, ou *Parauvâthra*, « très-brillant. » Il nous sera bien permis d'alléguer le sanscrit पर्वत, *parvata*, « montagne, » qui s'écrivait en perse *paruvata* ou *paruta;* ce qui, avec la terminaison *kina*, persan moderne کین, donne parfaitement le nom des Παρητάκηνοι, en perse *Paruvatakinâ*. Le mot signifie « les montagnards. » Il fut corrompu en *Paraetakeni* (Plin.), si toutefois c'est le même nom. La syllabe, dont il est question ici se trouve aussi dans le nom du Paropamise, que M. de Bohlen fait dériver d'un sanscrit *Parôpamiça* et qu'il explique par « à côté de Nisæa. » Aujourd'hui nous pouvons disposer de plus de données que n'en avait le savant infortuné de Kônigsberg. Je ne crois pas que cette

étymologie soit juste, parce que d'abord les Grecs n'écrivent jamais Παρωπάμισος, mais seulement Παροπάμισος, et Παραπάμισος, laquelle dernière leçon me paraît la vraie. Ensuite la transformation d'un *n* perse en μ, est contre toute analogie. M. Bohlen aurait pu alléguer que dans un passage d'Aristote (*De meteorol.* I, 13.) nous trouvons Παρπάνισος, mais cette leçon est trop défigurée, quant au reste du mot, et un fait trop isolé, pour qu'on puisse l'admettre comme sérieuse autorité; car les *Parpanei montes* de Priscien ne peuvent guère compter. Nous parlerons ailleurs de ces noms, que nous n'avons cités que pour défendre notre manière de prononcer le nom de la montagne Paraga, théâtre de la défaite de l'imposteur.

§ 8. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya: paçâva adam avam Vahyazdâtam utâ martiyâ tyaisaiy fratamâ anusiyâ aha(ñ)tâ Uvâdaidaya nâma vardanam Pârçaiy avadasis uzzatayâpatiy akunavam.*

Le roi Darius déclare: Ensuite je fis crucifier ce Vahyazdâtes, et les hommes qui étaient ses principaux complices, dans la ville, en Perse, nommée Uvâdaidaya.

Les mots *uvadasis uz(a)tâyâpatiy akunavam* se trouvent ici complets pour la première fois. Nous pouvons en recueillir une remarque grammaticale: l'accusatif au pluriel des pronoms qui avaient pris la forme du nominatif, lorsque le mot était indépendant (comparez *avaiy*), s'était conservé dans les formes enclitiques.

Je crois, bien que j'approuve la signification don-

née par mes devanciers, pouvoir proposer une tout autre étymologie du mot *uzzatayâpatiy*. C'est ainsi que j'écris le *uztayâpatiya* de M. Rawlinson; il n'en a pas donné l'étymologie. M. Benfey a remédié à ce défaut en identifiant le persan *uzta* au sanscrit, non existant, *uttha*. Mais il y a une chose bien gênante pour les étymologistes, c'est la grammaire; or, celle-ci donne son veto. Le sanscrit *uttha* se dirait en persan *uçta*, attendu que le *t* devant un *t* se change, en zend, persan ancien et moderne, en *ç* ou *s*, pour la préposition *ud;* il y a dix exemples pour un qui le prouvent. Il ne faut donc plus penser à cette étymologie, repoussée par une des règles phonétiques expliquées plus haut. Le mot *uttha* signifierait « élevé; » mais il y a peut-être un autre mot qui a la même signification, et qui fait en même temps allusion au but auquel tendait cette chose « élevée, » qu'on nomme le gibet.

C'est le mot sanscrit उद्धत, *uddhata*, « élevé, » qui se formerait en persan *uzźata*, ou *uzzata*, attendu que les lettres *z* et *ź* se remplacent très-souvent l'une l'autre. Nous ne serons pas étonnés que le *z* ne soit mis qu'une seule fois, le perse n'indiquant pas, dans l'écriture, les lettres doublées. Le mot *uzzatayâpatiy* est alors le locatif dépendant du *patiy* enclitique; le *i* devant *y* est négligé, comme souvent.

L'emploi du mot « élevé » dans l'acception de « croix, gibet » (car les deux choses sont les mêmes dans l'antiquité), ne nous doit pas étonner. Nous savons par le livre d'Esther, ce document précieux

pour les connaissances des mœurs perses, que la croix était généralement très-haute, celle d'Haman n'avait pas moins de cinquante pieds de hauteur.

Le mot hébreu עץ, « arbre, bois, » employé dans le livre d'Esther pour désigner ce funeste appareil, nous met sur les traces du véritable mot persan. La signification de ce mot, dans ce passage, est unique dans la Bible, et nous ne sommes pas mal disposé à voir ici, comme ailleurs, une petite influence de l'idiome achéménien sur le dialecte des Israélites vivant en Iran. N'y aurait-il pas eu un mot qui eût la double acception de « gibet et de bois ? » En sanscrit l'arbre se dit दारु, *dâru;* ce mot a existé en persan, puisque la cannelle se nomme encore aujourd'hui دارچینی, avec lequel on peut comparer le bengali दारुचिनि, « le bois tchini. » Or le mot دار a, en persan moderne, la signification de « gibet, » ce qui nous autorise à soutenir que le mot עץ n'est que la traduction du mot perse *dâru.* Le passage d'Esther (v. 14) se traduirait ainsi en persan : *Utâ* ..... *dâram pañcâça padâ uzzatam akunaus.*

On peut aussi admettre un substantif féminin *uzzati*, sanscrit उद्धति, dont *uzzatayâ* serait également le locatif.

Le nom *Uvâdaidaya* est peut-être composé de *Uvâ* et d'une forme intensitive de *dai*, infinitif *daitanaiy*, دیدن, « voir. »

§ 9. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya haua Vahyazdâta hya Bardiya agaubatâ haava kâram frâisaya Harauvatim Vivâna*

nâma Pârça manâ bañdaka Harauvataiyâ khsathrapâvâ abiy avam utâsâm I martiyam mathistam akunaus avathâsâm athaha paraitâ Vivânam źatâ utâ avam kâram hya Dârayavahus khsâyathiyahyâ ganbataiy paçâva hauva kâra asiyava tyam Vahyazdâta frâisaya abiy Vivânam hamaranam cartanaiy Kâpiskânis nâmâ didâ avadâ hamaranam akunava Auramazdâmiy upaçtâm abara vasanâ Auramazdâha kâra hya manâ avam kâram tyam hamithriyam aźa vaçiya XIII Anâmakahya mâhyâ raucabis âha avathasâm hamaranam kartam.

Le roi Darius déclare : Ce Vahyazdâtes, qui s'appelait Smerdis, avait envoyé une armée en Arachosie. Un nommé Vivâna, mon serviteur, un Perse, était satrape en Arachosie, contre celui-là il avait dirigé son armée. Ils élurent un homme leur chef; celui-là leur parlait ainsi : « Marchez, battez ce Vivâna, et cette armée qui obéit au roi Darius. » Puis cette armée que Vahyazdâtes avait envoyée contre Vivâna marcha pour engager un combat. Il y a une forteresse nommée Kâpiskânis : c'est là qu'ils livrèrent la bataille. Ormazd m'accorda son secours, par la grâce d'Ormazd mon armée tua beaucoup de monde de cette armée insurrectionnelle; c'était le 13 du mois d'Anâmaka qu'ils engagèrent le combat.

La mort de Vahyazdâtes n'avait pas mis une fin à l'insurrection fomentée par lui; elle éclata en Arachosie, où une armée put encore soutenir deux combats au nom de l'insurrection; cependant on ne voit pas bien, le prétendant une fois enlevé, à quel titre elle se perpétuait. Une première bataille eut lieu au mois de décembre 517; ce qui n'empêcha pas les rebelles de courir les chances, quelques mois plus tard, d'un nouveau combat, qui devint décisif.

Le nom de *Vivâna* n'est pas encore clair pour moi;

c'est peut-être le zend *Vîvaghana*, surnom de Djemchid (persan *Jamakhsaita*). L'idiome des Achéménides devait prononcer ce nom *Vivahana*, et le contracter en *Vivâna*. Il y avait à côté de celle-ci une forme zende, *vîvaghvat*, qui correspond exactement à un sanscrit विवस्वत्, *vivasvat*, et également au nom du père du Yama Indien; le persan la transformait en *Vivauva*, génitif *Vivauvata*. Je crois voir dans le nom de Ferdousi گیو une altération de ce nom *Vivâna;* comme peut-être le persan گو, « héros, » n'est qu'une altération de ce nom patronymique du héros favori d'Iran.

Le génitif de *Dârayavus*, *Dârayavahus*, se trouve aussi autre part sous cette forme. Déjà M. Grimm a remarqué que le *s* est, pour les langues germaniques, en quelque part, la semi-voyelle d'*a;* pour les langues ariennes ce serait alors le *h*. Ce phénomène que nous exhibe le génitif du nom persan et qui ne se trouve pas, du reste, ailleurs, je le rapproche de la particularité connue du persan, de remplacer *i-a*, *i-u*, *a-a*, *u-i*, par *iya*, *iyu*, *uva*, *uvi*, et je suppose que les combinaisons *a-i* et *a-u* se trouvaient, dans une période plus reculée de la langue achéménienne, exprimées par *ahi*, *ahu;* il est connu que plus tard, le *h* fut élidé dans la grande majorité des cas.

Le chiffre doit être lu *thridaça*.

§ 10. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya patiy hyâparam hamithriya hagmatâ paraitâ patis Vivânam hamaranam cartanaiy*

Ga(n)dutava nâma dahyâus avadâ hamaranam akunava Auramazdâmaiy upaçtâm abara vasanâ Auramazdâha kâra hya manâ avam kâram tyam hamithriyam aźa vaçiya Viyakhnahya mâhyâ VII raucabis thakatâ âha avathasâm hamaranam kartam.

Le roi Darius déclare : Pour une autre fois les insurgés se mirent en route pour engager un combat avec Vivâna. Il y a un pays nommé Gandutava : c'est là qu'ils livrèrent la bataille. Ormazd m'accorda son secours, par la volonté d'Ormazd mon armée battit l'armée insurrectionnelle tout à fait. C'est le 7 du mois de Viyakhna qu'ils livrèrent la bataille.

Le nom de Gandutava correspond au moderne Gondava. C'est alors jusqu'au printemps 516 que l'armée de Vahyazdâtes pouvait tenir tête au général perse.

§ 11. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya paçâva hauva martiya hya avahyâ kârahyâ mathisia âha tyam Vahyazdâta frâisaya abiy Vivânam hauva mathista hadâ kamanaibis açbâraibis asiyava Arsâdâ nâmâ didâ Harauvataiyâ avaparâ atiyâisa paçâva Vivâna hadâ kârâ nipadiyam saiy asiyava avadâsim agarbâya utâ martiyâ tyaisaiy fratamâ anusiyâ aha(ñ)tâ avâźa.*

Le roi Darius déclare : Puis cet homme, qui était chef de l'armée que Vahyazdâtes avait envoyée contre Vivâna, marcha avec des cavaliers fidèles vers un fort en Arachosie, nommé Arsâda. Il le prit par force ; ensuite Vivâna marcha contre son séjour, le prit là, lui et les autres hommes qui étaient ses principaux complices.

Je traduis *atiyâisa* par « triompha, vainquit, » comme en allemand *überkommen*. *Avaparâ* se traduit par « contre celui-ci. »

Avec M. Benfey, je présume que la lettre qui

manque entre *m* et *i*, dans le mot de *nipadiyam*, est un *s*, de sorte qu'il faudrait lire *nipadiyamsaiy;* mais alors *nipadiyam* ne pourrait pas être un adverbe, puisque le verbe *siya* ne se construit pas avec le datif. Le mot en question doit, dans ce cas, être un substantif, le sens ne peut être douteux, je crois, « séjour; » il ne serait pas du tout contraire à l'étymologie.

Le nom *Arsâdâ* se rattache à cette classe de noms propres composés par l'élément *arsa*, « lumière, splendeur. »

§ 12. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya Paçâva dahyâus manâ abava ima tya manâ kartam Haranvataiyâ.*

Le roi Darius déclare : Après celà le pays fut à moi. C'est ce que j'ai fait en Arachosie.

§ 13. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya yâtâ adam Pârçaiy utâ Mâdaiy âham patiy duvitiyam Bâbiruviyâ hamithriyâ abava hâcâma* I *martiya Arakha nâma Arminiya Nalditahyâ puthra hauva udapatatâ Bâbiraus Dubâla nâma dahyâus haca avadasa hauva udapatatâ avathâ aduraziya adam Nabukudracara âmiy hya Nabunitahyâ puthra paçâva kâra Babiruviya hamithriya abava abiy avam Arakham asiyava Bâbirum hauva agarbâyatâ hauvâ khsâyathiya abava Bâbirauv.*

Le roi Darius déclare : Pendant que j'étais en Perse et en Médie, les Babyloniens se révoltèrent contre moi une seconde fois. Un homme arménien nommé Arakha, fils de Naldita, se souleva ; il y a en Babylone une province nommée Dubâla, c'est de là qu'il se souleva. Il mentit ainsi : « Je suis Nabouchodonosor, le fils de Nabonnide. » Ensuite le peuple babylonien s'insurgea contre moi, alla vers cet Arakha ; il s'empara de Babylone, il était roi.

Malgré la prise de Babylone et le châtiment atroce que Darius avait infligé à la cité de Sémiramis, les Chaldéens profitèrent de l'absence de Darius pour se déclarer indépendants une seconde fois. Les auteurs grecs, au moins ceux qui sont parvenus jusqu'à nous, ne parlent pas de ce second soulèvement, et ce n'est que le roc de Bisoutoun, malheureusement très-tronqué, qui nous a donné quelques notions sur ce sujet.

Hâtons-nous de le dire, notre transcription du signe [cuneiform] par *l*, est aussi hasardée que toute autre; nous n'avons que deux noms que nous ne pouvons identifier à aucun nom propre connu. Il faut pourtant remarquer que toutes les deux fois le roc est endommagé, que la ressemblance avec le *r* [cuneiform], saute aux yeux, que M. Rawlinson lui-même dit qu'une certitude ne peut être obtenue sur ce sujet. Je ne serais donc pas étonné si cette nouvelle lettre n'était qu'un *r* pur et simple; sous cette prévision j'ai choisi un *l*. Cette supposition ne s'écarterait pas beaucoup de la vérité, si la différence du [cuneiform] et du prétendu [cuneiform] se trouvait illusoire.

Le nom de *Dubâla*, du reste, n'est pas le nom d'une province d'Arménie, mais de Babylone; le *Bâbirauv* ne se rapporte pas aux mots précédents, mais à la phrase suivante; le plus simple bon sens, combiné avec les autres exemples fournis par l'inscription, aurait pu éclaircir ce point. Il est clair qu'Arakha ne se soulève pas en Babylone, mais en *Dubâla*, qui est nommé *Bâbirauv dâhyaus*, province

en Babylone [1]; il s'empara après de la cité. Ces anacoluthes, du reste, sont assez frappants. Au lieu de dire: *udàpatatâ Dubâlaiy*, on dit: «il se leva (il y a une province en Babylone nommée Dubâla), c'est de là qu'il se leva.»

Le nom de *Nabukudracara* s'écrit ici <Y<YY, au lieu que dans la première table, nous ne lisons que le signe <Y, indiquant autrefois la syllabe *ku*.

Le nom d'*Arakha* a un caractère quelque peu sémitique.

§ 14. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya: paçâva adam kâram frâisayam Bâbiram Viñdafrâ nâma Mâda manâ bañdaka avam mathistam akunavam avathâsâm athaham paraitâ avam kâram tyam Bâbiraus źatâ hya manâ naiy gaubataiy paçâva Viñdafrâ hadâ kârâ asiyava abiy Bâbirum Auramazdâmaiy upaçtâm abara vasanâ Auramazdâha Viñdafrâ Bâbiram agarbâya. . . . . . . mâhyâ II raucabis thakata âha avatha ava* (trois lignes plus bas) *âpatiy açariyatâ.*

Le roi Darius déclare: Ensuite j'envoyai une armée en Babylone. Un Mède nommé Intaphrès, mon serviteur, je le fis son chef; je leur parlai ainsi: «Marchez et détruisez cette armée en Babylone qui ne me reconnaît pas.» Ensuite marcha Intaphrès avec l'armée contre Babylone. Ormazd m'accorda du secours, par la grâce d'Ormazd Intaphrès s'empara de Babylone. . . . . . C'est le 2 du mois de. . . . . il prit la cité.

(Le reste manque.)

Darius donne à son général, le Mède *Viñdafrâ*, la mission de rétablir l'ordre en Babylone. Celui-ci

[1] Je ne vois nullement la nécessité que trouve le savant Anglais de regarder ici le locatif employé pour le génitif.

s'acquitta de sa charge plus facilement, à ce qu'il paraît, que Darius n'y avait réussi dans sa propre expédition. La mutilation de l'inscription est très-regrettable, car on pouvait s'attendre à d'intéressants renseignements. Nous verrons si les traductions scythiques et assyriennes, qui à la longue nous seront connues, nous apprendront quelque chose de neuf à ce sujet. Cette seconde soumission de Babylone arriva en 516.

Le Mède *Viñdafrâ*, n'est pas le même que le conjuré Intaphernes, *Vindafranâ*, dont nous lisons le nom dans un passage de la quatrième table; ce dernier était Perse.

La construction *kâram tyam Bâbirauv* rappelle toutefois le grec *στρατὸν τὸν ἐν Βαβυλῶνι*.

Je complète la phrase par : *avatha âvahatim agarbâya* ou *avahanam agarbâya*, « lorsqu'il prit la cité. » J'ai déjà dit que le mot *avahati*, ou contracté *avâti*, était l'origine du moderne آباد. J'avais traduit dans la deuxième inscription *avahanam* par « bourg, » malheureusement le nom d'endroit auquel se rapporte le mot est perdu, de sorte que l'on ne peut guère savoir si le mot *avahanam*, le prototype du خانه moderne, s'appliquait aussi à des centres d'habitation plus importants.

Quant aux deux mots qui se trouvent tout isolés *patiy açariyatâ*, je crois qu'il vaut mieux renoncer à toute espèce d'interprétation; que faire d'un terme devant et après lequel manquent une *vingtaine* de mots?

QUATRIÈME TABLE.

Cette table contient une récapitulation des faits racontés dans les trois premières colonnes, à laquelle se joint une prière adressée à la postérité, de conserver intactes ces inscriptions et les sculptures exécutées dans le roc. Malheureusement le vœu de Darius n'a pas été exaucé, car la table est dans un état très-détérioré; elle est partagée tout du long par une fissure comme la deuxième; seulement celle-ci a l'avantage sur la quatrième de pouvoir très-facilement être complétée. Les restaurations que M. Rawlinson a essayées dans cette quatrième colonne, témoignent de la plus haute sagacité. Voici l'inscription :

§ 1. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya imatya manâ hartam Bâbirauv.*

Le roi Darius déclare : Voilà ce que j'ai fait en Babylone.

§ 2. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya imatya adam akunavam vasanâ Auramazdâha hamahyâyâ tharda dahyâva yathâmaiy hamithriyâ abava adam* XIX *hamaranâ akunavam vasana Auramazdâha adamsâm kâram aźanam utâ* IX *khsâyathiyâ agarbâyam* I *Gaumâta nâma Magus âha hauva udapatatâ aduruźiya avathâ athaha adam Bardiya âmiy hya Kuraus puthra hauva Parçam hamithriyam akunaus* I *Athrina nâma Uvaźaiy hauva aduruźiya avathâ athaha adam khsâyathiya âmiy Uvaźaiy hauva Uvaźam hamithriyam akunaus (manâ?)* I *Naditabaira nâma Bâbiruviya hauva aduruźiya avathâ athaha adam Nabukudracara amiy hya Nabunitahyâputhra hauva Bâbirum hamithriyam akunaus* I *Martiya nâma Pârça hauva aduruźiya avatha athaha adam Umanis âmiy Uvaźaiy khsâyathiya hauva Uvaźam hamithriyam akunaus.* I *Fravartis nâma Mâda hauva*

aduruziya avathâ athaha adam ksathrita âmiy Uvakhsatarahya taumâyâ hauva Mâdam hamithriyam akunaus 1; Cithratakhma nâma Açagartiya hauva aduruźiya avathâ athaha adam khsâyathiya âmiy Açagartaiy Uvakhsatarahya taumâyâ hauva Açagartam hamithriyam akunaus 1 Frâda nâma Mârgava hauva aduruźiya avathâ athaha adam khsâyathiya âmiy Margauv hauva Margum hamithriyam akunaus I Vahyazdâta nâma Pârça hauva aduruźiya avatha athaha adam Bardiya âmiy hya Kuraus pathra hauva Pârçam hamithriyam akunaus Arakha nâma Arminiya hauva aduruźiya avathâ athaha adam Nabukudraçara âmiy hya Nabunitahya puthra hauva Bâbirum hamithriyam akunaus.

Le roi Darius déclare : C'est ce que j'ai fait par la volonté d'Ormazd dans toute ma vie; puisque les pays étaient rebelles contre moi, je livrai 19 batailles; par la grâce d'Ormadz, je détruisis leurs armées et je pris 9 rois : un mage, nommé Gomatès, qui mentit et parla ainsi : « Je suis Smerdis, le fils de Cyrus; » et il ameuta la Perse. Un Susien, nommé Athrina, qui mentit et parla ainsi : « Je suis roi en Susiane; » il ameuta la Susiane. Un Babylonien, nommé Naditabel[1], qui mentit et parla ainsi : « Je suis Nabuchodonosor, le fils de Nabonnide; » il ameuta Babylone. Un Perse, nommé Martiya, qui mentit et parla ainsi : « Je suis Umanis, roi en Susiane; » il ameuta la Susiane. Un Mède, nommé Phraortès, qui mentit et parla ainsi : « Je suis Xathritès, de la race de Cyaxarès; » il ameuta la Médie. Un Sagartien, nommé Sithrakhmès, qui mentit et parla ainsi : « Je suis roi en Sagartie, étant de la race de Cyaxarès; » il ameuta la Sagartie. Un Margien, nommé Phraadès, qui mentit et parla ainsi : « Je suis roi en Margiane; » il ameuta la Margiane. Un Perse, nommé Vahyazdâtes, qui mentit et parla ainsi : « Je suis Smerdis le fils de Cyrus; » il ameuta la Perse. Un Arménien, nommé Arakha, qui mentit et parla ainsi : « Je suis Nabuchodonosor, le fils de Nabonnide; » il ameuta Babylone.

[1] C'est ainsi qu'il faut lire, je crois.

Darius parle de dix-neuf victoires; il n'en raconte que dix-huit; à moins qu'on ne veuille compter le meurtre du mage comme une bataille. Il ne parle que de neuf insurgés qu'il honore même du nom de rois, et ne parle pas du général des Hyrcaniens, de celui des Parthes et de quelques autres chefs ennemis, mentionnés dans l'inscription même.

On peut être étonné de la masse de prétendants qui généralement ne se contentèrent pas de leurs propres noms, mais empruntèrent celui du rejeton d'une famille royale. Mais ce nombre d'imposteurs aventuriers s'explique bien par la jeunesse de l'empire perse, et par les efforts malheureux et renouvelés des nations vaincues pour recouvrer leur indépendance. Nous voyons, sauf les deux pseudo-Smerdis, deux pseudo-Nabuchodonosor, un faux Umanis, un faux Xathrita; sur ceux-là s'applique très-bien le verbe *aduruźiya*, « il mentit; » mais de quel droit Darius dit-il que Phraades ait été un imposteur? Il se disait tout bonnement roi de Margiane, et ne fit proclamer que ce qui était vrai; de même Citratakhma pouvait très-bien être un petit-fils de Cyaxares, et demander, sous ce titre légitime, l'indépendance de son pays.

J'ai rayé le *âha* de la quatrième ligne après *Aurâmazdâha;* il me semble que ce n'est pas un nouveau mot, mais seulement la fin d'*Auramazdâha*. De même je doute de la vérité de la restitution : *dahyâva yathâmaiy hamithriya;* après *adamsâm* il faut lire *kârâ*, sans cela la phrase n'a pas de sens.

Le chiffre XIX est à prononcer *navadaça*, le chiffre IX *nava*.

J'ai encore un mot à dire sur la seule difficulté grammaticale de ces lignes, c'est-à-dire les deux mots *hamahyâyâ tharda*, car c'est ainsi que je prononce le *thrada* de M. Rawlinson. On n'aurait pas dû, je crois, tenir si peu de compte de l'orthographe du mot 𐎰 𐎼 𐎭; pour le son de *thrada*, 𐏂 aurait suffi. M. Rawlinson traduit : « by the grace of Ormudz I have done every thing. » Mais que faire alors du génitif? La traduction du savant Anglais cependant est au moins anglaise; la version de M. Benfey a malheureusement voulu rendre le génitif, et elle est devenue inintelligible pour tout Allemand ne connaissant pas l'ancien persan.

Mais, abstraction faite de la forme, le fond de l'explication du savant indianiste laisse beaucoup à désirer; de quel droit prend-il *hamahyâyâ* pour un substantif abstrait, ce qui serait tolérable, si l'on lisait le neutre au lieu du féminin? Ensuite, M. Benfey croit *thrada* un neutre correspondant aux neutres sanscrits en *as*. Mais que fera-t-il donc du *thradam* de la cinquième colonne? Puis le *âha* après *Auramazdâha* est à rayer. Tout, au contraire, nous fait prendre *hamahyâyâ tharda* pour un génitif de *hamâ thard*; *hamâ* est tout simplement l'adjectif épithète du second mot. C'est un génitif absolu, employé adverbialement.

Le sens, je crois au moins, n'est pas difficile à découvrir, seulement il faut recourir au persan moderne et non pas aux Védas. Il y a en persan mo-

derne un mot très-connu سال, « temps, année; » le zend exprimait cette notion par *çarèdha;* le sanscrit a son शरद् *çarad;* l'ancien persan le changeait, d'après les lois connues, en *thard.* Nous avons déjà établi, par de nombreux exemples, la transformation d'un ancien *rd* en ل moderne. *Hamahyâyâ tharda* ne veut dire que « toujours, » l'allemand *allerzeit,* également au génitif; c'est, en un mot, le persan moderne همسال.

(La suite à un prochain numéro.)

BIBLIOGRAPHIE.

LETTRE A M. DEFRÉMERY

SUR UNE INSCRIPTION ARABE.

Constantine, le 30 janvier 1851.

Mon cher ami,

En visitant le palais de l'ex-bey Hadj Ahmed, qui est devenu la résidence du commandant supérieur de la province, j'ai vu, dans la salle des archives du bureau arabe, une table de marbre blanc, d'un mètre de long sur soixante centimètres de large, ornée d'une très-belle inscription arabe, qui vient révéler plusieurs faits intéressants de la monographie de Constantine, à savoir : la date de la construction de la mosquée *Souq-el-r'ezel,* convertie par nous en église chrétienne; le nom du véritable fondateur, et l'acte tyrannique du bey qui fit substituer son nom à celui du fondateur. On remarque, en effet, au premier tiers de la cinquième ligne, un trou

carré, creusé avec soin dans le marbre, et au fond duquel a été gravé, par une main peu habile, le mot حسين, nom du bey Kolian Hucein Bou Koumia[1]. Pour arriver à connaître la vérité, il fallait d'abord savoir dans quelle mosquée cette inscription avait été prise avant d'être déposée au palais, et puis apprendre l'origine de l'altération du texte. Comme un grand nombre de temples musulmans ont été, depuis la prise de la ville, ou démolis ou enlevés au culte, pour cause d'utilité publique, et que la table de marbre n'offre d'ailleurs que le nom de حسين à la cinquième ligne et vers la fin de l'inscription, Huceïn ben Mohammed, en manière de chronogramme, je me trouvai dans l'embarras. J'eus donc recours à plusieurs vieillards du pays, entre autres, à l'ex-cadi Hanéfite Moustapha ben Djelloul. Voici la note qu'il voulut bien me communiquer : « Mon grand-père, le seïd Abbas ben Ali Djelloul[2], originaire de Fez, فاس, dans le Maroc, avait quitté la secte Malékite pour embrasser la secte Hanéfite ; il exerçait les fonctions de bach-kateb (secrétaire d'État) auprès du bey de Constantine, Huceïn ben Mohammed, surnommé Bou Koumia, بوكمية. S'il jouissait d'une brillante fortune, il savait aussi en faire un usage honorable. En l'année 1143 (de J. C. 1730), il fit bâtir à ses frais une mosquée, dans le quartier de *Souq-el-r'ezel*, سوق الغزل, où se tient le marché à la laine filée. Pour consacrer la mémoire de cette œuvre

[1] L'an 1125 de l'hégire (1713 de J. C.) le bey Huceïn bou Koumia, dit Kolian, قليان, succéda à Ali bey ben Salah : c'était un prince courageux et belliqueux. Il fut chargé par le pacha d'Alger de diriger une expédition contre Tunis, et d'établir sur le trône le prétendant que des intrigues de cour en tenaient éloigné. Il eut la gloire d'entrer dans cette capitale, à la tête des troupes algériennes, et de pacifier la Régence. C'est à l'historien Ben Abd el-Aziz que nous devons le récit de ses exploits. — C'est ce même Houceïn bou-Koumia qui régnait à Constantine, lorsque le savant voyageur Peyssonnel visita cette ville, et de qui il eut tant à se louer. (Voyez Peyssonnel et Desfontaines, *Voyages dans les régences de Tunis et d'Alger*, t. I, p. 230 et suiv. et p. 363, 364.) — C. D.

[2] Ce personnage est sans doute le même dont il est parlé dans Peyssonnel, sous le nom d'Agi Abès, grand écrivain ou ministre du bey. (*Op. sup. laud.* t. I, p. 345, et cf. p. 363.) — C. D.

pieuse, il fit placer au-dessus de la porte principale une inscription en caractères *mécherqui* d'une rare élégance[1], dont voici le texte et la traduction :

بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا محمد،

فى بيوت اذن الله ان ترفع ويذكر فيها اسمه يسبح له فيها بالغدو والآصال،

عرف المحامد ام قصور تعبّد   ام جنّة الرضوان للمتهجّد
ام جامع جَمَعَ المحاسن فانثنت   فى جيد منشيه اغرّ مقلّد
بيت يقام بها عماد الدين فى   ظلّ امتثال للاله الاوحد
كالشمس الّا انّ تلك الى الافو   ل وهذه فى البرّ ذات تخلّد
وسعت بما وسعت يدا[2] حسين ضا   حكة بما للراكعين السجّد
يرجوا بها مَن يسبل الستر المذا   ل على العصاة اذا اتوه فى غد
يا خير من يرجى لكلّ مؤمّل   نوله فى الدارين اسعد مقصد
ولئن تسل تاريخه فاتى به   باى الزمان حسين ابن محمّد،

Au nom du Dieu clément et miséricordieux. Que la prière soit sur notre seigneur Mohammed !

Dans des édifices que Dieu a permis d'élever et dans lesquels son nom est répété, on chante ses louanges matin et soir. (*Koran*, sourate *en-nour*, ch. XXIV, v. 36).

Salles décorées par les prodiges de l'art, êtes-vous des palais consacrés au culte, ou bien le paradis de la grâce divine où reposent les justes ?

Ou bien, êtes-vous un temple de bonnes œuvres, dont l'éclat est rehaussé par la gloire de son illustre fondateur ?

C'est un édifice où sont dressées les colonnes de la religion, à l'ombre de l'observance des commandements du Dieu unique.

Il est pareil au soleil ; mais cet astre est destiné à perdre sa splen-

[1] Les huit vers qui forment la plus grande partie de l'inscription sont du mètre *kâmil*, *moutefâïloun* répété six fois. La table de marbre étant oblongue, on les a gravés et encadrés deux par deux sur chaque ligne.

[2] *Sic.*

deur chaque soir, tandis que lui conservera éternellement son caractère sacré.

Sa vaste nef, érigée par la main de *Huceïn*, s'ouvre riante devant les humbles dévots.

Le fondateur espère obtenir la grâce de celui qui fera tomber demain (*au jour du jugement dernier*) sur les pécheurs le voile de la miséricorde.

O toi, sublime bonté, à qui ne s'adressent jamais en vain les espérances des mortels, daigne combler ses vœux dans cette vie et dans l'autre!

Si tu veux apprendre, lecteur, la date de la construction, elle est contenue dans ces mots : « Le bey du siècle était Huceïn ben Mohammed, » c'est-à-dire 1143 de l'hégire.

L'ex-cadi Moustapha ben Djelloul continue en ces termes : « Les oulémas de Constantine furent convoqués pour consacrer par un acte, qui a été conservé dans les archives de la famille, l'œuvre méritoire du seïd Abbas ben Ali Djelloul. Mais le bey ne laissa pas d'envier la renommée de son basch-kateb. Il le fit appeler et lui dit : « Abbas, nous avons vécu « en frères ici-bas, soyons encore frères dans l'autre vie. Il « convient que nous partagions la dépense, afin que j'obtienne « une part des bénédictions que le ciel te réserve. » Le seïd Abbas ben Ali Djelloul était trop fin pour ne pas comprendre que la prière de son maître était un ordre, et que la volonté d'un Turc est écrite sur la lame du yatagan. Il reçut sans murmurer l'indemnité qui lui était offerte. Mais, après sa mort, les envieux et les détracteurs s'approchèrent du bey, et lui donnèrent à entendre que le seïd Abbas, en faisant graver son nom sur le frontispice de la mosquée de Souq-el-r'ezel, avait eu la prétention de passer aux yeux de la postérité pour l'unique fondateur de ce superbe édifice, et que, par suite de cet acte de lèse-majesté, il ne manquait pas de gens à Constantine qui se croyaient fondés à lui en attribuer tout le mérite. En conséquence, Bou Koumia fit enlever le nom d'Abbas et y substitua le sien, comme le prouve la lésion faite dans la table de marbre, au premier tiers de la cinquième ligne. »

Il me semble, mon cher ami, que c'est à cet événement que l'on doit rapporter le passage suivant du docteur Shaw (*Voyages dans la Barbarie et le Levant*, tome I, page 137): « Tattubt, qui est sur les bords de l'Aïn-Yakout, au N. E., à quatre lieues de Oum el-Asnab, et à huit au S. S. O. de Constantine[1], était autrefois une ville considérable; mais, à présent, elle est toute couverte de poussière et de décombres. Hassan, le bey régnant de cette province, fit tirer, il y a quelque temps, de ces ruines plusieurs colonnes de beau granit, tout entières et d'égales grandeur et grosseur. Elles ont douze pieds de hauteur, et font le principal ornement de la nouvelle mosquée que ce bey a fait bâtir à Constantine. » Les colonnes de la mosquées Souq-el-r'ezel sont en effet l'œuvre des Romains, et peuvent avoir été apportées dans la ville sans d'énormes frais, puisque, à cette époque, un bœuf ne coûtait pas plus de quatre francs, et un *sa'a* de blé trois francs; mais l'assertion du célèbre voyageur, relativement au véritable fondateur du temple, tombe devant les renseignements et les preuves que je me suis fait un plaisir de vous soumettre.

Recevez, mon cher ami, l'assurance de mon sincère attachement.

A. Cherbonneau.

[1] Voici ce que M. Cherbonneau m'écrit au sujet de Tattubt, dans une lettre en date du 16 juin : « Quant à Tattubt, mot berbère qui signifie *ail*, pluriel *aulx*, des renseignements puisés au bureau arabe de Constantine m'apprennent qu'on désigne sous ce nom des ruines romaines situées à quatorze lieues de Constantine, vers le sud, entre le Djébel-Guérioun et le Djébel-el-Hanout. Ces ruines sont peu considérables; elles se répandent sur la rive gauche de l'Oued-Kercha, et paraissent avoir été un poste militaire. On les divise en deux parties : Tattubt kébir et Tattubt séghir. C'est M. Gérard, *le tueur de lions*, qui m'a dicté cette note. M. Gérard a été envoyé plus de ving fois à Tattubt pour affaires de service. »

The one primeval language, traced experimentally through ancient inscriptions in alphabetic characters of lost powers from the four continents, by the Rev. Ch. Forster. London 1851.
Part 1. The voice of Israel from the Rocks of Sinaï; in-8° de 196 p. avec planches et cartes.

Le double titre qui précède annonce assez le sujet du nouvel ouvrage que nous devons aux savantes investigations de l'auteur du Mahométisme dévoilé et de la Géographie historique de l'Arabie. Dans ce dernier ouvrage, le Rév. Ch. Forster s'est occupé de la grande inscription hamyarite de Hisn Ghorab, port sur la côte de l'Arabie méridionale, dans la province de Hadramaut, et il en a proposé le déchiffrement et l'explication. Puis, ayant eu l'occasion d'étudier les inscriptions du mont Sinaï, il s'est assuré que les caractères de ces inscriptions ressemblent à ceux de Hadramaut et même que d'autres inscriptions du vieux monde offrent des caractères identiques. Cette découverte l'a porté à penser que c'était dans ces inscriptions qu'on pouvait trouver des traces du langage primitif au sujet duquel la Bible dit : *Erat autem terra labii unius et sermonum eorumdem*, Gen. XI, 1. Ses recherches l'ont confirmé dans cette idée, et aujourd'hui il gratifie le public *instruit* et *croyant* de la partie de son travail qui concerne Sinaï. Dans cette partie, qu'il a intitulée : « La voix d'Israël des rochers de Sinaï », il explique quelques-unes des inscriptions qu'on trouve auprès de ce mont célèbre, c'est-à-dire du monastère de Sinaï à la ville de Suez. Ces inscriptions se voient, entre autres, par milliers dans une vallée nommée, à cause de cette circonstance, *la vallée écrite* وادى مكتّب. Il s'en trouve aussi un grand nombre sur le mont Serbal, et un rocher qui en est très-chargé est désigné sous le nom de *mont écrit* جبل مكتّب. Le Rév. Ch. Forster considère ces inscriptions comme contemporaines aux événements miraculeux dont Sinaï a été le théâtre. Cette dernière opinion n'est pas nouvelle. Cosmas, surnommé *Indi-*

copleustes, qui, au commencement du VIe siècle, visita Sinaï, l'a exprimée dans sa Topographie chrétienne en s'appuyant sur l'autorité de quelques juifs qui l'avaient accompagné dans son excursion. Il est vrai que Montfaucon et quelques érudits ont traité dédaigneusement cette opinion et ont pensé que ces inscriptions n'étaient probablement pas de beaucoup antérieures à Cosmas, qui en a parlé le premier, et qu'elles étaient dues à des pèlerins chrétiens. Le Rév. Ch. Forster a repris l'opinion primitive et il la défend habilement; bien plus, il trouve dans ces inscriptions la confirmation des récits bibliques et une preuve nouvelle de leur vérité. Il réfute facilement l'objection du professeur Beer, dans ses *Studia asiatica*, relative au signe de la croix chrétienne, qui, en effet, peut bien être le *tau* sacré des Égyptiens ou la croix ansée des hiéroglyphes. Il réfute aussi, d'une manière qui me paraît satisfaisante, les autres objections du professeur Beer et toutes celles qu'on peut élever contre l'antiquité qu'il donne avec Cosmas à ces inscriptions. Il est aussi heureux dans ses autres raisonnements, dans ceux par exemple auxquels il se livre pour prouver que, à un petit nombre d'exceptions près, ces inscriptions appartiennent à un même peuple, à un même temps, à une même génération, qu'il semble ainsi d'autant plus naturel de les attribuer aux Hébreux pendant leur séjour de quarante années dans ces lieux déserts, qu'elles ne peuvent pas avoir été tracées par des pèlerins de passage en ces lieux, à cause de la hauteur prodigieuse des rochers escarpés sur lesquels on trouve un grand nombre de ces inscriptions et des caractères démesurément grands de quelques autres; qu'elles ne peuvent pas être dues à un peuple pasteur, comme le pense le Dr Lepsius, parce qu'on ne peut vivre dans ce désert, si ce n'est miraculeusement, comme l'ont fait les Israélites, grâce à la manne céleste.

Je renvoie les savants que cette matière peut intéresser à l'ouvrage de M. Forster, afin qu'ils jugent par eux-mêmes de ses preuves et de ses explications. Quelque opinion qu'on ait du reste sur le résultat de son travail, on ne pourra man-

quer de le juger plein d'intérêt et d'érudition et tout à fait satisfaisant, quant à la description qu'on y trouve des inscriptions dont il s'agit et au développement de tout ce qui y a rapport. Nous avions déjà, à la vérité, dans le Commentaire historique sur l'Exode et les Nombres de l'aimable savant M. le comte Léon de Laborde, un exposé impartial de cette question, et cet exposé ne me semble pas défavorable à l'opinion de M. Forster.

Il est utile de remarquer qu'on trouve près de Suez plusieurs de ces inscriptions sur des rochers détachés des montagnes et parsemés dans les vallées; et qu'il paraît qu'elles ont été tracées sur ces rochers avant leur chute. C'est ce qui explique pourquoi quelques-unes sont renversées et doivent être lues de haut en bas.

Quant aux explications particulières de ces inscriptions que donne le Rév. Ch. Forster, quelques-unes reposent sur des preuves intrinsèques positives, lorsque, par exemple, les mots sont accompagnés de la figure de la chose qu'elles expriment ou qu'ils ont dans plusieurs passages une même signification qui cadre avec le contexte. La plupart offrent au moins des probabilités, et c'est assez pour le moment. Des archéologues patients pourront les étudier de nouveau et proposer leurs explications. On finira sans doute par savoir au juste ce qu'il faut croire à ce sujet.

En attendant, le tableau harmonique des alphabets primitifs dont le Rév. Ch. Forster a accompagné son travail, est précieux pour la philologie. Il offre sur une seule feuille quarante-trois alphabets anciens avec les différentes formes des lettres qui les composent; c'est-à-dire, toutes les formes de lettres des inscriptions les plus anciennes, sémitiques, hiéroglyphiques, cunéiformes, américaines. En y faisant bien attention, on découvre un air de famille à ces alphabets et on n'est pas étonné que M. Forster y voie un alphabet général de la langue universelle primitive dont il pense avoir découvert des traces.

La méthode qu'a suivie le Rév. Ch. Forster pour l'explication

de ces inscriptions est celle-ci : il a pensé que les Israélites avaient dû se servir, pour les tracer, de la langue et de l'alphabet qu'ils avaient appris en Égypte. Il y a, en effet, le plus grand rapport entre les caractères de ces inscriptions et l'écriture égyptienne nommée enchoriale ou enchorique, et autrement dite démotique. On peut s'en convaincre en jetant un coup d'œil sur le tableau n° 1 du Rév. Ch. Forster. Quand ce savant vit ces inscriptions pour la première fois, il venait, comme je l'ai déjà dit, de s'occuper des inscriptions hamyarites de Hisn Ghorab pour sa Géographie historique de l'Arabie, et il fut frappé tout aussitôt de l'identité de plusieurs caractères. Quant aux autres, ils lui parurent évidemment hébreux, arabes, éthiopiens ou même grecs. Il laissa à tous ces caractères leur valeur déjà connue et il essaya de lire de cette façon les inscriptions dont il s'agit. Il essaya d'appliquer ce système à une courte inscription de la collection de M. Gray (*Transactions of the royal society of literature*, vol. II, part. 1), et il en obtint un sens satisfaisant. Ce premier essai l'encouragea et il donne dans le volume que je signale à l'attention du monde savant les *fac-simile* faits avec le plus grand soin de trente-huit de ces inscriptions, leur transcription en caractères arabes, leur traduction littérale, et tout l'accessoire d'érudition nécessaire pour un sujet si neuf et si contestable.

Ces inscriptions ont trait à la révolte et au miracle de Marah et de Meribah, au passage de la mer Rouge, à la manne, aux cailles miraculeuses, à la bataille de Réphidim (cette dernière est accompagnée de la figure de Moïse, avec ses deux mains levées au ciel), à la plaie des serpents brûlants, etc. Mais elles ne contiennent cependant aucun passage textuel de la Bible, ce qui prouve, selon le Rév. Ch. Forster, qu'elles ont été écrites avant le Pentateuque, ou du moins avant qu'il eût été familier au peuple hébreu. Ce peuple est représenté dans quelques-unes de ces inscriptions sous la figure biblique d'un âne sauvage et aussi, selon les cas, sous celle d'un chameau rétif, d'une chèvre légère, d'une lente tortue, d'un lézard malfaisant. Plusieurs, en effet, sont ac-

compagnées, ainsi que j'ai eu l'occasion de le dire, de la figure grossière des choses dont elles font mention.

Les inscriptions dont le Rév. Ch. Forster a eu connaissance sont au nombre d'environ deux cents. Elles sont courtes et elles commencent et finissent généralement par les mêmes mots; c'est ce qui a fait supposer que ce n'étaient que des noms propres de pèlerins précédés et suivis de quelques formules particulières de bénédiction ou d'autres expressions uniformes. Toutefois, il y en a de très-longues; car le comte d'Antraigues, qui visita le *Jébel mukattab* en 1779, en cite expressément une de 41 lignes et une autre de 67.

Quant aux mots qui commencent et qui terminent les inscriptions dont il s'agit, le Rév. Ch. Forster croit reconnaître dans le premier le mot *om* עם, « le peuple, » et dans le second le mot *Iao*, « Dieu, » le grec Ἰαώ en trois lettres et non l'hébreu יהוה en quatre. J'ai déjà dit, d'après le Rév. Ch. Forster, que le dialecte de ces inscriptions n'est pas le pur hébreu de la Bible, mais l'ancien égyptien vulgaire, que les Israélites parlaient alors; de même que les caractères dans lesquels est tracé cet idiome sont ceux de Masara et de Rosette. C'est précisément cette même langue primitive que le Rév. Ch. Forster croit trouver ici, comme dans les inscriptions hamyarites: ce langage antique dont la simplicité sévère rejette, selon lui, l'emploi presque total des prépositions, des conjonctions, des inflexions, des déclinaisons, des modes, des temps, des voix, des préfixes et des suffixes, en un mot, de tous les accidents du discours qui sont réglés par la grammaire. On trouve un phénomène semblable dans les ouvrages hindîs les plus anciens. Mais ici, c'est par une raison bien différente de celle que donne le Rév. Ch. Forster de la simplicité primitive. La langue hindî ou *indienne* succéda à une langue d'un mécanisme artistement combiné, d'une savante complication et d'une exubérante richesse de formes et de désinences grammaticales. La réaction eut son tour et voulut réduire ce langage si parfait à la plus grande simplicité. Ce fut ainsi qu'on vint à parler et à écrire d'une manière presque inin-

telligible, tant l'accessoire grammatical des mots fut négligé.

Dans le langage des inscriptions de Sinaï, non-seulement les caractères, mais les mots hamyarites abondent. Or le Rév. Ch. Forster a trouvé ces mots dans les dictionnaires arabes, quoiqu'on ne les rencontre pas dans les auteurs. Ainsi, selon M. Forster, c'est au dictionnaire arabe qu'il faut surtout avoir recours pour l'explication des langues primitives, restes de la langue ancienne du genre humain. Quant à la véritable langue et écriture hébraïques ou plutôt samaritaines, le Rév. Ch. Forster pense qu'elles furent d'abord employées par Dieu lui-même dans les tables de la loi, pour que son peuple élu eût une langue et une écriture distinctes; et il croit en trouver la preuve dans ces mots du psaume LXXX, 4, 5: « C'est un commandement qui a été fait en Israël,... lorsqu'il sortit de l'Égypte et qu'il entendit une langue qui lui était inconnue. »

Incidentellement, le Rév. Ch. Forster explique, au moyen de ces inscriptions, des passages obscurs et controversés de la Bible. Celui, par exemple, où il est question du cheval de Pharaon (*Exode*, XV, 17), celui des cailles miraculeuses (*Exode*, XVI, 13 et ailleurs), et celui des serpents brûlants (*Nombres*, XXI, 6). Il pense que l'oiseau nommé *schelau* שְׂלָו est l'*anas casarca* (ruddy goose), le *surkhâb* سرخاب des Persans et le *chakwâ* چکوا des Indiens modernes, en sanscrit *chakrawâk* चक्रवाक. Quant aux serpents brûlants, comme ils ne sont pas ailés dans une figure qui accompagne une inscription où il s'agit de cette punition divine, il pense qu'ils sont du genre *jaculus*.

Je termine ici l'aperçu que j'ai cru devoir donner de l'intéressant travail du Rév. Ch. Forster. Je crois ce que j'ai dit suffisant pour engager les savants à le lire, bien plus, à l'étudier, puis à en adopter en tout ou en partie les conclusions; ou, s'ils les rejetaient, à motiver leur opinion et à donner leurs propres idées sur une matière aussi curieuse et aussi importante. Le musée du Louvre possède aujourd'hui la copie d'environ trois cents des inscriptions dont il s'agit

ici, lesquelles ont été décalquées par l'infatigable et ingénieux voyageur M. Lottin-de-Laval; les archéologues pourront ainsi s'en occuper à loisir pour proposer, s'il y a lieu, de nouvelles conjectures.

GARCIN DE TASSY.

MAKAMAT, or rhetorical anecdotes of Al Hariri of Basra, translated from the original arabic with annotations by Theodoré Preston, M. A. fellow of Trinity College, Cambridge, etc. Cambridge, 1850, grand in-8° de 504 pages.

Les lecteurs du Journal asiatique savent tous ce qu'est Hariri et en quoi consiste son célèbre ouvrage intitulé *Macâmât*, ou « Séances. » Ceux qui reçoivent ce Journal depuis son origine peuvent même se souvenir d'y avoir lu quelques spécimens de la traduction que je préparais en 1822 de cet ouvrage, traduction que je ne conduisis pas au delà de la trentième séance et que des circonstances particulières ne me permirent ni d'achever, ni de publier. Quoi qu'il en soit, il a paru depuis ce temps d'autres essais de traduction française, et on annonce même qu'un orientaliste de beaucoup de mérite, M. Astaix, qu'une mort prématurée a récemment enlevé à son honorable famille, a laissé en manuscrit une traduction complète des cinquante séances de Hariri en français, et que cette traduction doit voir le jour par les soins de M. de Jouve, arabisant distingué et ami intime du traducteur.

Pour le moment, je dois signaler un autre travail sur les *Macâmât*. Ce travail consciencieux est dû à M. Preston, agrégé de l'université de Cambridge et élève du Révér. S. Lee, qui a été longtemps une des lumières de cette célèbre université. M. Preston a donné par cette publication un gage des connaissances étendues qu'il a acquises en arabe. Il a traduit *in extenso*, élégamment et exactement à la fois, vingt séances de Hariri qu'il a accompagnées de notes savantes qui annon-

cent une grande érudition, et de l'analyse des trente autres séances. Le tout est imprimé de la manière la plus soignée et la plus correcte. Ce travail, qui fait le plus grand honneur à son jeune auteur, est dédié à l'illustre duc de Northumberland, protecteur éclairé des lettres orientales.

M. Preston exprime dans sa préface une idée qui me paraît juste. Il pense que le caractère d'Abou Zéid, le héros des *Macâmât*, est un type auquel l'état du goût littéraire et de la société assimilaient beucoup d'esprits distingués de l'Orient musulman dans le xi[e] siècle, époque où écrivait Hariri. En effet, il n'était pas rare de voir, dans ce temps d'enthousiasme pour les expressions recherchées, les bons mots et les allittérations, des poëtes distingués parcourir les villes et les campagnes, cherchant toutes les occasions de déployer leur talent, et de trouver ainsi des moyens d'existence.

M. Preston a pris un sage parti en ne traduisant complétement que vingt séances de Hariri, et en se contentant d'indiquer le sujet des autres, dont les *difficiles nugæ* rendent la reproduction impossible dans une langue étrangère. Quant à celles qu'il a traduites intégralement, il a rendu les vers par des vers, généralement analogues par leur mesure à ceux de Hariri; et la prose rimée par une prose symétrique et balancée, propre à donner une idée de celle de l'original. Il a même imité quelquefois les allittérations de Hariri; enfin, il a fait, autant que la langue anglaise le lui permettait, ce que F. Rückert a fait plus librement dans la langue allemande, qui, par sa richesse et par sa construction, était beaucoup plus propre à ce travail.

On conçoit facilement que M. Preston n'ait pu, à cause des exigences de la mesure et de la rime, traduire tout à fait littéralement en vers anglais les vers arabes de Hariri, mais il a eu soin de donner en notes le mot à mot de la façon la plus satisfaisante pour l'érudit. On pourra juger de sa manière par les vers suivants, qui font partie d'une exhortation d'Abou-Zéid, faite à l'occasion d'un enterrement. Cette

exhortation se trouve dans la onzième *Macâmat*, laquelle porte le titre de *Sâwa* ساوة, du nom d'une ville entre Reï et Hamadân, ville où a lieu l'aventure qui sert ici de cadre aux vers éloquents et à la prose cadencée de Hariri.

L'exhortation dont il s'agit est écrite dans l'original en vers du mètre *hazaj* régulier, de quatre مفاعيلن à chaque hémistiche. Le poëme est un *maçammat* مسمّط, c'est-à-dire qu'il se compose de vers sur une seule rime, mais divisés en quatre parties qui riment ensemble de leur côté. Je donne ici les deux premiers vers de ce poëme[1] pour qu'on ait une idée de cet arrangement : j'ai été obligé de les mettre sur deux lignes, mais j'ai eu soin de placer en arrière les seconds hémistiches, de façon qu'on puisse distinguer plus facilement de la rime générale celle des trois premières parties du vers. Dans le premier, il est vrai, la rime est la même conformément à l'usage.

ايا من يدّعى الفهم الى كم يا اخا الوهم
تعبى الذنب والذم وتخطى الخطا الجم
اما بان لك العيب اما انذرك الشيب
وما فى نعحه ريب ولا سمعك قد صم etc.

Voici actuellement la traduction de M. Preston :

O wilt thou still deluded soul,
The praise of wisdom claim,
And yet persist in error foul,
And walk in guilt and shame?
Thy guilt and shame, alas! are plain,
And lo! thy hoary head
Thy warning speaks in solemn strain,
Nor can'st thou deafness plead....

[1] Pour les autres qui sont traduits ici, on en trouvera le texte p. 108 et suiv. de l'édition de Sacy.

How long, with dreamy sloth content,
Make vain delights thy pride,
Nor dread, on reckless pleasure bent,
Death's all-ingulfing tide?....
Why hail with joy unfeigned the hue
Of golden coin amassed,
But shed no tears of sorrow true
When death has near thee passed?
Why follow those who lead astray,
With base dissembling art,
But wisdom's call refuse t'obey,
And act a traitor part?
Why set thy heart on sordid gain,
Why lucre scheme to win,
But heedless of the grave remain,
And all that lurks therein?.....
O haste t'amend thy life, and make
Its bitter savour sweet,
Lest, ere thy vices thou forsake,
A speedy doom thou meet.....
The bark of life with stores provide,
Rejecting every bane,
And though the waves it bravely ride,
Tempt not the stormy main.

Voici la traduction française du même morceau faite sur le texte :

O toi qui t'enorgueillis de ton intelligence, jusqu'à quand, ô mon frère, accumuleras-tu, en proie à tes fausses idées, des actions blâmables?

Tes fautes sont évidentes, tes cheveux blanchis t'avertissent : cette éloquence est vraie, et ton oreille l'entend....

En proie à la négligence et à la vanité, séduit par le plaisir, tu sembles croire que la mort n'est pas générale....

Tu tressailles de plaisir en voyant de l'or, et si le cercueil de ton frère passe auprès de toi, tu parais affligé; mais tu es loin de l'être.

Tu résistes au conseiller juste et sage, et tu te laisses conduire par un séducteur, un imposteur et un délateur.

Tu suis les impressions de tes sens, tu uses de tromperie pour te procurer de l'argent, et tu oublies les ténèbres du sépulcre et ce qui t'y attend....

Jeune homme sans expérience, hâte-toi d'adoucir l'amertume de tes mauvaises actions par le miel de la repentance et des bonnes œuvres. Le mur de ta vie est sur le point de crouler, et tu n'as pas mis fin à ta conduite blâmable.....

Enrichis ton âme de la provision des bonnes œuvres, et laisse ce qui entraîne le mal après toi. Prépare la barque du départ, et crains les abîmes de la mer.

GARCIN DE TASSY.

SUR LES CHAMEAUX AÇAFIR,

LEURS PANACHES, ET LES PLUMES NOIRES DONT LES LETTRES DE VICTOIRE DES ARABES ÉTAIENT BORDÉES.

M. Gustave Dugat, qui a traduit dans le Journal asiatique un passage du roman d'Antar sur les chamelles *açâfir*, a adopté l'opinion de M. Caussin de Perceval, que les dromadaires *açâfir*, c'est-à-dire les oiseaux[1], « étaient appelés ainsi à cause de la célérité de leur allure. » En lisant et traduisant en partie Antar, j'ai toujours cru que ces chameaux étaient appelés ainsi de leur couleur jaune, qui est celle du carthame, qui s'appelle en arabe comme le passereau *asfour* ou *asfer*. Un passage qui se trouve dans un livre aussi rare que riche en détails curieux, dans le Livre des animaux de Djahiz, vient à l'appui de mon opinion, puisqu'il y est question des chameaux *açâfir* dans le chapitre des corbeaux. Il y est dit que les chameaux noirs s'appellent *ghorban*, à cause de leur couleur, de même que les chameaux *açâfir*. A cette occasion, *Djahiz* nous fournit des notions fort intéressantes sur les panaches dont les chameaux *açâfir* étaient décorés,

parce qu'ils appartenaient au roi, et que les panaches ou plumets étaient un attribut de la royauté. Une seconde notion, tout aussi intéressante, est celle que les lettres de victoire étaient bordées de plumes noires, prises dans la partie antérieure des ailes. Les plumes noires servaient donc de décoration aux lettres de triomphe, comme les palmes aux Romains. Voici le texte et la traduction de ce passage : « On rapporte que lorsque *Nabigha*, le poëte, retourna chez (le roi) *Noman*, celui-ci lui fit cadeau de cent chameaux *açâfir*, avec leurs panaches ou plumets. Ces plumets servaient encore à un autre usage, c'est que les rois ornaient leurs *chartes de victoire* de plumes noires prises dans la partie antérieure des ailes (de corbeaux) » ولذلك قالوا فى الحديث رجع النّابغه عند النعمان وقد وهب له ماية من عصافير بريشها وللريش مكان اخر وهو ان الملوك اذا تحاتروا الخرايط بالظفر غرزت فيها قوادم ريش سود. Les mots اذا تحاتروا الخرايط بالظفر signifient peut-être : « lorsqu'ils serraient les bourses de la victoire. »

HAMMER PURGSTALL.

ANNUAIRE DES ÉTABLISSEMENTS FRANÇAIS DE L'INDE, POUR L'ANNÉE 1851, par F. E. Sicé, sous-commissaire de la marine. Pondichéry, Imprimerie du Gouvernement. 1851. In-8° de 210 pages.

Dès 1838, M. Constant Sicé publia, sous les auspices de M. le général marquis de Saint-Simon, gouverneur général de l'Inde française, l'Almanach de Pondichéry, et il continua cette publication annuelle, sous le titre d'*Annuaire*, jusqu'à sa mort. Son frère, M. Eugène Sicé, ancien élève de l'École spéciale des langues orientales vivantes, pour les cours de

persan et d'hindoustani, a repris depuis 1850 cette publication, dont il a étendu le cadre, ainsi que le titre l'annonce.

L'Annuaire de 1851, dont nous venons de recevoir un exemplaire, offre de précieux renseignements astronomiques, géographiques et statistiques qu'on chercherait vainement ailleurs. On y lit, par exemple, que l'année 1800 de l'ère nommée *faslí*, فصلی (et non *fazélí*) commence le 12 juillet 1851 ; que l'année 4955 du kaliyug et 1774 de Salivahana a commencé le 12 avril 1851, etc. On y trouve, entre autres, un calendrier harmonique très-détaillé chrétien, hindou et musulman; le tableau des monnaies indiennes qui ont cours dans les établissements français de l'Inde, et celui des poids et mesures; des détails topographiques et météorologiques; une statistique de la population, des articles sur la législation, le culte, l'administration, l'agriculture, l'industrie, le commerce, etc.

G. T.

La séance générale de la Société asiatique a eu lieu le 25 juin 1851. Le rapport de M. Mohl, la liste des personnes présentées et celle des ouvrages offerts dans cette séance formeront le cahier d'août.

JOURNAL ASIATIQUE.

AOUT 1851.

PROCÈS-VERBAL

DE LA SÉANCE GÉNÉRALE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE,

DU 25 JUIN 1851.

La séance est ouverte sous la présidence de M. Reinaud.

Le procès-verbal de la dernière séance générale est lu; la rédaction en est adoptée.

Il est donné lecture d'une lettre de M. Alexandre Vattemare, par laquelle il fait hommage à la Société d'une collection considérable de livres écrits dans diverses langues de l'Inde transgangétique, et imprimés, pour la plupart, à Maulmain, en caractères barman, karani et siamois. On lit cette liste, et M. le président, après avoir consulté l'assemblée, décide que les remercîments de la Société seront adressés à M. A. Vattemare. Sur la proposition du secrétaire adjoint, l'assemblée décide qu'il sera remis à M. Vattemare quelques-unes des publications de la Société, pour qu'il veuille bien en faire hommage aux Sociétés américaines qui ont adressé à la Société les ouvrages transmis par M. Vattemare.

MM. Vibiral et Castelin, de Marseille, ont offert à la Société le spécimen d'un nouveau caractère arabe, gravé sous leur direction. Ce spécimen sera déposé à la bibliothèque de la Société.

M. Mohl, secrétaire adjoint de la Société, donne lecture de son rapport annuel sur les travaux de la Société.

On entend le rapport des censeurs sur la comptabilité de la Société. Les censeurs ont trouvé la comptabilité de la Société parfaitement en ordre, et proposent d'adresser des remercîments au trésorier et aux membres de la commission des fonds. Cette proposition est adoptée.

Les personnes dont les noms suivent sont admises comme membres de la Société.

MM. Le révérend Renouard, recteur de Swanscombe, à Northfleet, Kent.
Place, consul de France, à Mossoul.
Victor Langlois, élève de l'École des langues orientales.
J. B. Emin, professeur de littérature arménienne à l'institut Lazareff, à Moscou.
Chinaci Effendi, employé supérieur du Gouvernement de la Sublime Porte.
Le Dr Z. Frankel, grand rabbin, à Dresde.
Bermudez de Sotomayor.

Les livres suivants sont offerts à la Société, et les remercîments du Conseil seront adressés à leurs auteurs.

LISTE DES LIVRES OFFERTS PAR DIVERS ÉTATS DE L'UNION AMÉRICAINE À LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE PAR LES SOINS DE M. VATTEMARE, AGENT DES ÉCHANGES INTERNATIONAUX.

LANGUE KAREN.

The child's book, by M. VINTON. Tavoy, 1842, 1 vol. in-12.

The New Testament. Tavoy, 1849, 1 vol. in-12.

Scripture lesson. Maulmain, 1846, 1 vol. in-12.

The house I live in, or the human body, by ALCOTT. Tavoy, 1843, 1 vol. in-12.

Baptism, by STEVENS. Maulmain, 1846, 1 vol. in-12.

The Child's catechism. Maulmain, 1846, 1 vol. in-12.

Three sciences. 1 vol. in-12.

Banvard's Infant series for Sabbath schools. Maulmain, 1846, 1 vol. in-32.

The Karen mother's book. Maulmain, 1847, 1 vol. in-18.

Elementary arithmetic. Maulmain, 1845, 1 vol. in-12.

Elements of natural philosophy. Maulmain, 1847, 1 vol. in-18.

Scripture catechism. Maulmain, 1844, 1 vol. in-12.

A primer of the Pyho karen language. Maulmain, 1844, 1 vol. in-12.

The rewards of the Righteous, a sermon, by BULLARD. Maulmain, 1847, 1 vol. in-12.

Memoir of Miss Sara Cummings. Maulmain, 1834, 1 vol. in-12.

LANGUE ASAMAISE.

First reading book, by BROWN. Jaipur, 1842, 1 vol. in-12.

Spelling book. Sadiya, 1836, 1 vol. in-12.

What scriptures are authentic. Jaipur, 1843, 1 vol. in-12.

First arithmetic, by BROWN. Sirsagor, 1845, 1 vol. in-12.

The Gospel, by MATTHEW. 1 vol. in-12.

Elementary arithmetic on the inductive system, by BROWN. Sirsagor, 1845, 1 vol. in-12.

LANGUE SIAMOISE.

Collection of words and phrases in english and siamese, by DAVENTPORT. 1840, 1 vol. in-8°.

Golden balance, by JONES. Bangkok, 1843, 1 vol. in-8°.

The sea captain. Bangkok, 1842, 1 vol. in-18.

Story of Daniel. 1839, 1 vol. in-8°.

Parables of Lord Jesus. 1839, 1 vol. in-8°.

Summary of Christianity. Bangkok, 1842, 1 vol. in-8°.

Treatise on the evil effects of Gambling. Bangkok, 1848, 1 vol. in-8°.

Outlines of old Testament biography. Bangkok, 1844, 1 vol. in-8°.

LANGUE NAGA.

Catechism. Jaipur, 1839, 1 vol. in-32.

Worcester's primer. Jaipur, 1840, 1 vol. in-32.

LANGUE SELONG.

A Primer of the Selong language. Maulmain, 1846, 1 vol. in-12.

Catechism, with a few hymns, by BRAYTON. Maulmain, 1846, 1 vol. in-12.

LANGUE BARMANE.

Question on the life of Christ. Maulmain, 1837, 1 vol. in-18.

The English instructor. 1 vol. in-12.

The Investigator. 1837, 1 vol. in-8°.

Spelling book. 1835, 1 vol. in-8°.

A digest of scripture. Maulmain, 1838, 1 vol. in-8°.

The life of our lord and saviour Jesus Christ. Maulmain, 1837, 1 vol. in-8°.

Legendre's geometry. Maulmain, 1842, 1 vol. in-8°.

The Damathat, or the laws of Menoo, translated from the Barmese (texte en regard), by RICHARDSON. Maulmain, 1847, 1 vol. in-8°.

LANGUE CHINOISE.

History of America, by rev. D[r] BRIGEMANN. Canton, 1844, 1 vol. in-8°.

DE LA PART DE LA SOCIÉTÉ ORIENTALE DE BOSTON.

Journal of the American oriental Society. 1843-49, 1 volume en quatre parties.

Inaugural discourse on arabic and sanskrit literature, by SALISBURY. Newhaven, 1843, 1 vol. in-8°.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Makamat or rhetorical anecdotes of al Hariri of Basra, translated by Theodore PRESTON. London, 1850, in-4°.

Alfiyyah carmen didacticum grammaticum auctore Ibn-Mâlik, et in Alfiyyah commentarius quem conscripsit Ibn-'Akil, ex libris impressis orientalibus et manuscriptis edidit Fr. DIETERICI, Lipsiæ, 1850, 1851, in-4°.

Éléments de la langue algérienne, ou Principes de l'arabe vulgaire usité dans les diverses contrées de l'Algérie, par A. P. PIHAN, prote de la typographie orientale à l'Imprimerie nationale. Paris, Imprimerie nationale, 1851, in-8°.

Éléments de la phraséologie française, avec une traduction en arabe vulgaire (idiome africain), *à l'usage des indigènes,* par M. A. CHERBONNEAU. Constantine et Paris, 1851, in-12.

Voyages d'Ibn-Batoutah dans l'Asie Mineure, traduits de l'arabe et accompagnés de notes historiques et géographiques, par M. DEFRÉMERY, membre de la Société asiatique. Paris, 1851, in-8°.

Lettres sur la Turquie, par M. A. UBICINI. 1re partie. Paris, 1851, in-12.

Moslicheddin Sadi's Lustgarten (Bostan) *aus dem persischen übersetzt* von Karl Heinrich GRAF. (2e vol.). Iena, 1850, in-12.

Inscriptio Rosettana hieroglyphica, vel interpretatio

decreti Rosettani. Studio Henrici Brugsch. Accedit *Glossarium ægyptiaco-coptico-latinum.* Berolini, 1751, in-4°.

The white Yajurveda, edited by Albrecht Weber. 1re part. nos 4, 5. Berlin. London, 1851, in-4°.

Sammlung demotisch-griechischer Eigennamen ægyptischer Privatleute aus Inschriften and papyrus rollen zusammengestelt, von Dr Heinrich Brugsch. Berlin, 1841, in-8°.

Législation musulmane sunnite, rite hanéfi, par M. Ducaurroy. Paris, in-8°. (Extrait du Journal asiatique.)

Extrait des Archives israélites. Nos du 1er avril au 15 mai 1851, in-8°. *Réponses des Falasha, dits Juifs d'Abyssine, aux questions faites par M. Luzzato, orientaliste de Padoue, à M. Munk, membre de la Société asiatique.*

The Journal of the India archipelago and eastern Asia, edited by J. R. Logan. January, 1851. Singapore, in-8°.

The one primeval language traced experimentally through ancient Inscriptions in alphabetic characters of lost powers from the four continents : encluding the voice of Israel from the Rocks of Sinai, etc. by the Rev. Ch. Forster. London, Richard Bentley, 1851, in-8°.

A Harmony of primeval alphabets. Rév. Ch. Forster. Carte, in-8°.

Petits contes populaires anglais, revus et arrangés pour les jeunes élèves. (The wonderful lamp).

Little red Riding-Hood (le Petit Chaperon rouge), dédié à mademoiselle Léonie de Mortemart, par le Dr Jost. Paris, 1851, in-12.

M. Dulaurier donne lecture d'une Dissertation sur les chants historiques et les traditions populaires de l'ancienne Arménie.

Il est procédé au renouvellement des membres du Conseil; le scrutin donne le résultat suivant :

Président : M. Reinaud.

Vice-Présidents : MM. Caussin de Perceval, Duc de Luynes.

Trésorier : M. Lajard.

Membres de la Commission des fonds : MM. Garcin de Tassy, Landresse, Mohl.

Membres du Conseil : MM. Derenbourg, Foucaux, Troyer, Bianchi, Hase, Langlois, Pavie, Grangeret de Lagrange.

Bibliothécaire : Kazimirski de Biberstein.

Censeurs : MM. Bianchi, Marcel.

TABLEAU

DU CONSEIL D'ADMINISTRATION,

CONFORMÉMENT AUX NOMINATIONS FAITES DANS L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE

DU 25 JUIN 1851.

PRÉSIDENT.

M. REINAUD.

VICE-PRÉSIDENTS.

MM. CAUSSIN DE PERCEVAL et ALBERT DE LUYNES.

SECRÉTAIRE.

M. EUG. BURNOUF.

SECRÉTAIRE ADJOINT.

M. MOHL.

TRÉSORIER.

M. LAJARD.

COMMISSION DES FONDS.

MM. GARCIN DE TASSY, MOHL, LANDRESSE.

MEMBRES DU CONSEIL.

MM. DERENBOURG.
FOUCAUX.
TROYER.
BIANCHI.
HASE.

MM. LANGLOIS.
PAVIE.
GRANGERET DE LA GRANGE.
DE SLANE.

MM. de Longpérier.
Dulaurier.
Ampère.
de Saulcy.
Lenormant.
Dubeux.
Stanislas Julien.
Sédillot.
MM. Marcel.
Bazin.
L'abbé Bargès.
Defrémery.
Régnier.
Noël Desvergers.
Perron.

CENSEURS.

MM. Bianchi, Marcel.

BIBLIOTHÉCAIRE.

M. Kazimirski de Biberstein.

AGENT DE LA SOCIÉTÉ.

M. Bernard, au local de la Société, rue Taranne, n° 12.

N. B. Les séances de la Société ont lieu le second vendredi de chaque mois, à sept heures et demie du soir, rue Taranne, n° 12.

RAPPORT

SUR LES TRAVAUX DU CONSEIL

PENDANT L'ANNÉE 1850-1851,

PAR M. MOHL.

Messieurs,

Nous célébrons aujourd'hui le vingt-neuvième anniversaire de la Société asiatique. Cette année a été heureuse pour nous, moins par les progrès positifs que nous avons faits depuis notre dernière séance annuelle, que par la confiance que doit nous inspirer la facilité avec laquelle nous avons surmonté les difficultés dont nous avaient menacés les commotions politiques des dernières années. La Société a le droit de se croire plus solidement assise qu'elle n'avait peut-être espéré elle-même, et elle doit être convaincue qu'à moins de nouveaux bouleversements en Europe, elle se développera et acquerra les moyens nécessaires pour répondre complétement à l'activité de ses membres et aux exigences croissantes de la science, qui est l'objet de ses travaux.

Le Journal asiatique a continué à subir la transformation que les circonstances lui imposent. Vous

avez sans doute observé qu'il contient, depuis quelques années, des mémoires d'une longueur inaccoutumée, et qui forment moins des articles de journal que des ouvrages entiers. Ce changement n'a pas été provoqué par votre Commission du Journal, qui n'a fait que suivre une impulsion produite par les difficultés qu'éprouvent les savants à mettre au jour leurs travaux. Nous recevons des mémoires qui, dans d'autres circonstances, auraient formé des publications particulières, et je crois que la Société n'a qu'à s'en féliciter, malgré quelques inconvénients résultant de la lenteur inévitable avec laquelle un journal publie des travaux aussi étendus. Un recueil comme le nôtre, qui n'aspire pas à l'amusement momentané des lecteurs, mais à une place dans les bibliothèques, ne peut que gagner par des mémoires qui traitent de parties neuves et essentielles de la science, comme les séries d'articles de M. Burnouf sur les textes zends [1], de M. Stanislas Julien sur les peuples étrangers connus aux Chinois, de M. Defrémery sur les géographes arabes et persans [2], de M. Munk sur les premiers grammairiens hébreux [3],

[1] *Études sur la langue et sur les textes zends*, par E. Burnouf. T. I. Paris, 1840-1850, in-8° (429 pages). Extrait du *Journal asiatique.*

[2] *Fragments de géographes et d'historiens arabes et persans inédits*, par M. Defrémery. Paris, 1849, in-8° (265 pages). Extrait du *Journal asiatique.*

[3] *Notice sur Aboulwalid Merwan Ibn-Djanah* et sur quelques autres grammairiens hébreux, par M. Munk. Paris, 1851, in-8° (214 pages). Extrait du *Jonrnal asiatique.*

de M. du Caurroy sur la législation musulmane[1], de M. Bazin sur la littérature chinoise du temps des Youên, de M. Oppert sur les inscriptions des Achéménides, séries dont une partie vient d'être achevée, et dont une autre se continue encore.

Vous vous êtes décidés, il y a un an, à reprendre la publication de la Chronique du Kaschmîr, par M. Troyer; le troisième et dernier volume est sous presse, et nous avons l'assurance que l'ouvrage sera terminé dans le courant de l'année. Cet engagement rempli, vous rentrez dans la libre disposition de vos fonds, et votre Conseil a cru que le temps était venu de s'occuper sérieusement d'un plan préparé depuis longtemps, mais ajourné, à cause de difficultés qui n'ont pu être vaincues que peu à peu, et il a arrêté, dans sa dernière séance, la publication d'une collection de *Classiques orientaux*.

Vous savez tous combien nos études sont entravées par le défaut de textes et de traductions, combien d'ouvrages indispensables à l'histoire politique et littéraire de l'Asie sont encore inédits, combien ceux qui ont été publiés sont coûteux et difficiles à rassembler, combien l'usage des manuscrits est entouré d'obstacles et entraîne de perte de temps. La munificence de quelques gouvernements, le zèle des corps savants et des orientalistes en Europe, et le besoin de livres imprimés qui se manifeste de

[1] *Législation musulmane sunnite, rite hanéfi*, par M. du Caurroy. Paris, 1848, in-8° (première série, 175 pages). Extrait du *Journal asiatique*.

plus en plus en Turquie, en Perse et dans l'Inde, commencent à remédier à un état de choses aussi fâcheux pour la science. Mais ce qu'il reste à faire est immense, et les besoins des études exigent que ce mouvement soit accéléré. La Société asiatique a senti, dès sa formation, qu'il était de son devoir de venir en aide, dans la mesure de ses forces, à la publication d'ouvrages orientaux, et l'impression de *Mengtseu*, de *Sacountala*, de la *Géographie d'Aboulféda* et de *la Chronique du Kaschmîr*, prouvent qu'elle n'a jamais tout à fait perdu de vue cette partie de ses statuts. Aujourd'hui, elle désire entrer dans cette voie plus avant et plus méthodiquement. Nos publications antérieures étaient isolées et ne se rattachaient entre elles par rien, pas même par un format commun, et nous avons évidemment perdu par cela une partie des forces que donnent à une association la continuité et l'uniformité de ses travaux. Le Conseil a pris maintenant la décision de publier une collection uniforme de textes inédits, complets, importants, accompagnés d'une traduction française, et publiés dans la forme la plus économique.

Permettez-moi de dire quelques mots sur chacun des points de ce programme. Nous nous bornerons à des textes inédits, parce que c'est le meilleur moyen de servir la science, et que nous ne désirons nuire à aucune publication commencée ou terminée, et ne voulons pas faire une double dépense de force pour un même objet. Si nous admettons une exception à cette règle, ce sera en faveur d'ouvrages ancien-

nement et imparfaitement publiés, et qu'on a aujourd'hui de la difficulté à se procurer. Pour donner un exemple, il y a un grand nombre de personnes à qui les Annales d'Aboulféda seraient d'un grand secours dans leurs travaux historiques, et qui pourtant ne peuvent pas se procurer l'édition de Reiske, faite d'après un manuscrit médiocre et incomplet, pendant que nous avons à Paris tous les moyens d'en publier une édition parfaite. Nous pensons que, dans un cas pareil, la Société pourra faire une exception à sa règle de ne publier que des ouvrages inédits.

Nous choisirons des ouvrages importants, c'est-à-dire qui répondent à un besoin vivement senti, et que tous ceux qui s'occupent de l'Orient doivent désirer posséder. C'est sur ce choix que repose l'avenir de notre plan. Heureusement, la matière ne nous manquera pas, la Bibliothèque nationale nous la fournira en abondance.

Nous accompagnerons les textes de traductions françaises, parce qu'un livre oriental n'est réellement accessible que quand il est traduit, et parce que nous voulons ouvrir les trésors de la littérature orientale à l'historien et à l'ami des lettres. Mais nous avons une autre raison plus importante encore pour insister sur des traductions françaises. On commence à étudier le français chez tous les peuples musulmans qui avoisinent la Méditerranée, et nous espérons donner une nouvelle impulsion à ce mouvement civilisateur, en fournissant aux Arabes et aux

Turcs le moyen d'apprendre le français dans des traductions exactes d'ouvrages qu'ils sont accoutumés à respecter, et qui ne réveillent en eux aucune répugnance religieuse ou nationale.

Nous n'ajouterons pas de commentaires aux textes, non pas que les commentaires ne soient souvent chose bonne et utile, mais parce que le premier besoin de la science est d'avoir à sa disposition les auteurs eux-mêmes, et que les commentaires peuvent venir plus tard. C'est ainsi qu'on a procédé à la renaissance des lettres, et l'Europe s'est vue infiniment plus tôt en possession des littératures classiques, que si les Alde et les Étienne s'étaient arrêtés à commenter les ouvrages qu'ils publiaient. Une traduction est en elle-même un commentaire perpétuel, et le petit nombre de remarques réellement indispensables à l'intelligence d'un texte, trouvera facilement place dans les tables de mots et de matières qui termineront chaque ouvrage.

Il reste le dernier point du programme, la publication au plus bas prix possible. Je n'oserais pas insister sur un point en apparence minime, si je parlais devant d'autres que vous; mais nous tous avons trop souffert de la rareté et des prix exorbitants des ouvrages orientaux, pour qu'il ne nous soit pas permis d'essayer un remède à un mal qui nécessairement contribue à restreindre les études orientales. Ce remède, on ne peut l'attendre que des Sociétés; car les gouvernements attachent encore trop de prix à la magnificence des ouvrages qu'ils

entreprennent, pour que nous puissions espérer de leur part des ouvrages à bon marché, et nous ne pouvons pas raisonnablement demander aux libraires de faire des expériences qui peuvent entraîner des pertes considérables, pendant que les Sociétés ont, par leur position, une connaissance plus exacte des besoins des hommes d'étude, et sont en état de supporter les risques d'une amélioration qui serait aussi utile. La Société asiatique de Calcutta nous a donné en cela un exemple très-honorable et que nous devons suivre.

L'entreprise dans laquelle la Société s'engage doit paraître bien au-dessus des ressources dont elle peut disposer aujourd'hui; en effet, nous ne pourrions la continuer avec nos propres forces qu'avec une grande lenteur; mais nous commencerons, et quand nous aurons publié quelques volumes, nous nous adresserons à tous ceux qui s'intéressent aux études historiques et littéraires, pour qu'ils viennent à notre aide. Si l'idée que nous poursuivons est vraie, si elle répond à un besoin réel, et si nous l'exécutons d'une manière satisfaisante, cette aide ne nous manquera pas, c'est à nous de la mériter.

La Société a maintenu, pendant les deux dernières années, les relations les plus amicales avec les autres Sociétés asiatiques, qui, presque toutes, ont enrichi la littérature orientale de travaux importants. La Société asiatique de Calcutta, la plus ancienne et la plus active de toutes, a continué à

publier son Journal[1], dépôt précieux de recherches historiques et scientifiques. Elle a poursuivi de même l'impression de la *Bibliotheca indica*[2], recueil de textes qui promet de devenir extrêmement curieux. J'aurai à revenir plus tard sur le contenu des cahiers que nous en avons reçus; mais qu'il me soit permis, dès ce moment, de féliciter la Société de ce qu'elle paraît décidée à accompagner dorénavant, autant que possible, les textes qu'elle donne de traductions anglaises.

La Société des sciences de Batavia[3] a fait paraître le volume XXII de ses Transactions; il contient un grand nombre de mémoires sur l'histoire naturelle des colonies hollandaises, et le commencement d'un travail très-curieux de M. Friedrich, sur la littérature et le culte des habitants de Bali, la seule des îles Malaises dans laquelle le brahmanisme s'est maintenu jusqu'aujourd'hui. L'exploration de Bali, qui n'est devenue possible que depuis l'invasion récente des Hollandais, promet des données curieuses sur les antiquités indiennes des îles, et sur la littérature en langue kawi, qui a succédé au sanscrit

[1] *Journal of the asiatic Society of Bengal.* Calcutta. In-8°. — Le dernièr cahier qui est arrivé à Paris est le n° VI, 1850. — On peut souscrire à ce journal chez M. Duprat, libraire de la Société asiatique de Calcutta, à Paris. Prix : 54 francs par an.

[2] *Bibliotheca indica,* a collection of oriental works published by the asiatic Society of Bengal, edited by de Roer. Calcutta, in-8°, 1848 et années suivantes. Il en est arrivé à Paris trente et un numéros, formant huit volumes.

[3] *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.* T. XXII, in-4°. Batavia, 1850.

comme langue sacrée dans l'archipel malais. M. Friedrich a ajouté à son mémoire un *fac-simile* d'un traité en kawi sur les mètres usités dans cette langue.

Les Sociétés asiatiques de Madras[1] et de Bombai[2] ont continué à publier leurs journaux, et les gouverneurs de ces deux présidences confient à ces recueils nombre de rapports officiels qui contiennent des faits intéressants pour la science. On ne saurait trop savoir gré aux employés civils et militaires de la Compagnie des Indes du zèle qu'ils mettent, au milieu d'occupations graves et dans un climat énervant, à rechercher ce qui peut éclaircir l'histoire, l'archéologie, l'ethnographie et la philologie orientales. Ce zèle est d'autant plus méritoire, que les exigences officielles du service indien ont augmenté très-considérablement depuis nombre d'années, et que le gouvernement, pressé par des nécessités politiques et financières, encourage beaucoup moins qu'autrefois les efforts littéraires de ses subordonnés.

La Société de géographie de Bombay[3] a publié le vol. IX de ses Transactions. Une grande partie des travaux de cette Société se rapporte naturellement à la géographie physique; mais ce volume contient

[1] *Madras Journal of litterature and science*, edited by the Madras litterary Society. Madras, 1849, in-8°, n° 35.

[2] *Journal of the Bombay Branch of the royal asiatic Society*. Bombai, 1850, vol. III, n° 13.

[3] *Transactions of the Bombay geographical Society*, from may 1849 to august 1850. Vol. IX. Bombay, 1850, in-8° (CXXIV et 347 p.).

plusieurs mémoires d'un intérêt historique considérable, notamment celui du lieutenant Rigby, sur les Bhils des monts Sathpoura; un autre du même auteur, sur la langue des Somalis; et un du commandant Jones, sur le canal Nahrwan, en Mésopotamie.

La Société asiatique de Ceylan paraît avoir publié, à Colombo, au moins trois volumes de son Journal, qui malheureusement n'est pas accessible en Europe. Feu M. Turnour a montré ce qu'on pouvait attendre de recherches faites à Ceylan, le seul pays bouddhiste soumis à un gouvernement européen. L'importance de plus en plus grande que les études bouddhistes prennent, fait vivement désirer que M. Turnour trouve dans la Société de Ceylan des successeurs qui puissent achever ses beaux travaux.

Nous n'avons pas de nouvelles de la Société asiatique de Chine, et je ne sais pas si le premier volume de ses Transactions a été suivi de nouvelles publications. Ce manque de communication est probablement dû à un accident qui a fait tomber entre les mains des pirates, dans la rivière de Canton, un envoi de nos publications qui était destiné à la Société chinoise. J'espère que nous serons plus heureux dans nos rapports futurs avec une Société qui a devant elle le champ illimité de l'histoire et de la littérature de la Chine.

La Société asiatique de Londres a fait paraître une partie du onzième et le douzième volume de son Journal[1], qui sont remplis de travaux importants

[1] *The Journal of the asiatic Society of Great-Britain.* Londres.

dont j'aurai à parler plus tard, comme aussi des publications du Comité des traductions et de la Société des textes orientaux.

La Société orientale allemande[1] nous a fait parvenir les volumes III et IV de son Journal. Ce recueil tient une place très-honorable parmi les journaux asiatiques, par la solidité du savoir et la variété du contenu. Je regrette de ne pas pouvoir indiquer les titres des articles, mais leur nombre est trop considérable.

La Société des sciences de Beyrouth fait imprimer dans ce moment le premier volume de ses Mémoires. Elle forme le centre d'un groupe de savants du pays, que le contact avec les Européens et les missionnaires américains a excités à réunir leurs travaux, pour entrer dans la grande communauté des sciences qui embrasse toutes les nations civilisées.

La Société orientale américaine[2] a publié le quatrième cahier de ses Transactions, contenant des recherches sur des langues africaines, un travail de M. Salisbury sur le cunéiforme persan, et un fragment considérable d'une traduction de Tabari, par

Vol. XI, 1, 1849, et vol. XII, 1, 2, 1850, in-8°. — Le vol. XIII est sous presse; il contiendra la partie assyrienne de la grande inscription de Darius, avec une traduction interlinéaire et un commentaire de M. Rawlinson.

[1] *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.* Leipzig. Vol. III, 1849; vol. IV, 1850, in-8°.

[2] *Journal of the american oriental Society.* Vol. I, Boston 1849 (591 pages). — Je vois, par une annonce, que le second volume doit avoir paru; mais il n'est pas encore arrivé à Paris.

M. Brown. La littérature orientale, autant qu'elle ne se rapporte pas directement à l'interprétation de la Bible, n'est jusqu'à présent cultivée en Amérique, que par un nombre très-restreint de personnes. On n'a pas encore le temps de s'y livrer à des recherches qui ne donnent pas un résultat immédiatement applicable à la vie; mais nous voyons les Américains, que les besoins de la diplomatie, du commerce, et surtout des missions amènent en Orient, déployer le même esprit de curiosité et d'activité qui les distingue entre toutes les nations, et partout où se sont établies leurs missions, nous les trouvons pleines d'activité littéraire. MM. Perkins et Grant, dans le Kurdistan; M. Élie Smith, à Beyrouth; M. Bridgman, à Canton; M. Southgate, en Asie Mineure; MM. Smith et Dwight, en Arménie; M. Judson, à Birma, ont montré combien de secours l'étude de l'Orient pourra attendre un jour des missions américaines.

Enfin, il s'est formé une nouvelle Société orientale à Jérusalem, par l'initiative de M. Finn, consul d'Angleterre; elle se propose l'exploration de la Palestine ancienne et moderne; il y avait déjà trois associations poursuivant le même but : la Société syro-égyptienne de Londres[1], et les deux Sociétés littéraires de Beyrouth; mais cette terre, où de si grandes choses se sont passées, est assez riche de souvenirs et d'intérêt pour suffire à la curiosité intelligente de tous ceux qui en surveillent les fouilles.

[1] *Original papers read before the syro-egyptian Society of London.* Vol. I, p. 2. Londres, 1850 (57 pages et une planche).

J'arrive aux ouvrages orientaux, et je dois remonter jusqu'en 1849, parce que l'état de ma santé ne m'a pas permis, l'année dernière, de vous en soumettre l'énumération habituelle. Les temps ont été et sont encore peu favorables aux travaux d'érudition; l'intérêt du public est absorbé par d'autres et de très-graves préoccupations, et les encouragements des gouvernements sont amoindris par la nécessité des circonstances; néanmoins, l'impulsion que les dernières trente années ont donnée à nos études est si forte, que les savants ont répondu à cette défaveur par un redoublement de zèle et de sacrifices, et que le nombre des ouvrages publiés n'a pas sensiblement diminué.

Je commence par les Arabes et par leur littérature historique qui continue à faire des progrès qui auraient paru chimériques il y a vingt ans, et qui, néanmoins, sont encore loin de répondre aux besoins actuels de la science. M. Weil[1], professeur à Heidelberg, a publié le troisième et dernier volume de son Histoire du khalifat de Bagdad, dans lequel il traite des trois derniers siècles de ce grand empire, de ses déchirements et de sa destruction. C'est la première histoire complète du khalifat, écrite selon les exigences de la critique européenne, et composée d'après les sources originales; car le grand ouvrage de Price n'est qu'une compilation qui sera encore long-

[1] *Geschichte der Chalifen*, nach hand schriftlichen grössten theils noch unbenüzten Quellen, von Dr Gustav Weil. Vol III. Manheim, 1851, in-8° (488, VII, X, XXI, et 120 pages).

temps utile et presque indispensable; mais ce n'est qu'une compilation, pendant que le livre de M. Weil est une histoire politique du khalifat, où les auteurs sont contrôlés l'un par l'autre, les faits discutés et les autorités citées.

La nécessité de concentrer tant de faits dans un espace restreint, a forcé M. Weil à se borner presque uniquement au côté politique du khalifat. Ne pourrions-nous pas espérer qu'il nous donne, dans un nouvel ouvrage qui formerait le complément de celui-ci, le côté social de cet empire, dont les institutions ont survécu en grande partie à sa chute, et exercent encore aujourd'hui une influence considérable sur le monde? M. Weil doit avoir d'amples matériaux sur l'administration du khalifat, sur ses finances et son commerce, sur l'état moral dans lequel il l'a trouvé et celui dans lequel il a laissé les pays soumis à son sceptre, sur les rapports du pouvoir temporel et spirituel, sur l'organisation des écoles, leur enseignement et leur influence, sur les formes observées dans la confection et la promulgation des lois, sur les sectes; enfin, sur tous les points de la vie intérieure d'une nation, et dont l'ensemble forme la civilisation particulière de chaque grand peuple. Nous possédons des monographies sur quelques-uns de ces sujets, mais jusqu'ici on n'a jamais tenté un travail d'ensemble. Il est vrai que c'est une étude immense et dont les matériaux ne sont encore accessibles que partiellement, mais cet essai, si incomplet qu'il pourrait être, serait une entreprise de la plus grande uti-

lité, parce qu'il appellerait l'attention sur une foule de questions aujourd'hui peu étudiées, et qu'il formerait un point de départ auquel chaque observation isolée pourrait se rattacher. Les matériaux, d'ailleurs, s'accumulent et chaque année apporte son tribut par la publication d'historiens arabes inédits.

M. Wüstenfeld, à Gœttingue, a fait paraître une édition autographiée du *Manuel d'histoire générale* d'Ibn Koteïba[1]. L'auteur était kadi dans une petite ville en Perse, et est mort professeur à Bagdad, vers la fin du IIIe siècle de l'hégire. Son ouvrage a été souvent mis à contribution pour l'histoire des Arabes avant l'Islamisme, mais il n'avait jamais été publié en entier. C'est un des premiers essais d'histoire générale que les Arabes paraissent avoir fait, et la partie de l'ouvrage qui se rapporte aux peuples étrangers est extrêmement maigre. La méthode de Koteiba, quoique très-imparfaite, est originale, et l'on voit aisément que de son temps les Arabes n'avaient pas encore adopté une forme définitive pour leurs compositions historiques; on trouve dans son ouvrage une foule de faits curieux qu'on ne s'attend point à rencontrer dans une histoire générale, mais qui ne manquent pas d'intérêt pour nous, ordinairement pour des raisons auxquelles l'auteur n'avait point pensé. M. Wüstenfeld a suivi, en général, le manuscrit de Vienne, le meilleur et le plus complet de ceux qui se trouvent dans les biblio-

[1] *Ibn-Coteibah's Handbuch der Geschichte*, herausgegeben von Ferd. Wüstenfeld. Gœttingue, 1850, in-8° (366 pages), lithogr.

thèques de l'Europe; et il a complété son édition par une table de noms historiques et géographiques.

Le même savant a publié le texte d'un petit livre composé par Muhammed Ibn Habib[1], grammairien de Bagdad, au IXᵉ siècle de notre ère, et traitant de la ressemblance et de la différence entre les noms des tribus arabes. On connaît l'importance que la généalogie des tribus et des familles a pour l'ancienne histoire des Arabes. C'est le seul fil qui rattache les traditions qui s'étaient conservées dans le désert et qui n'ont été fixées par l'écriture que plusieurs siècles après Muhammed. L'identité ou la ressemblance des noms de tribus et de familles tendait naturellement à introduire la confusion dans la chronologie arabe, et plusieurs écrivains musulmans se sont occupés de remédier à cet inconvénient, en fixant l'orthographe de ces noms, entre autres, notre auteur, qui paraît avoir fait autorité, car Makrisi a pris la peine de copier de sa main ce traité, de le pourvoir de points diacritiques, et d'y ajouter des notes. Ce manuscrit s'est heureusement conservé et se trouve dans la bibliothèque de Leyde. M. Wüstenfeld l'a publié pour servir de pièce justificative pour les tables généalogiques des Arabes qu'il prépare. Il y a ajouté une table de noms, mais sans y joindre de notes, ni de traduction, et de fait, ce petit livre est un des textes arabes qui en ont le moins besoin.

[1] *Muhammed ben Habib, ueber die Gleichheit und Verschiedenheit der arabischen Stämmenamen*, herausgegeben von Wüstenfeld. Gœttingue, 1850, in-8° (VIII et 52 pages).

M. Wüstenfeld, après avoir terminé son édition du Dictionnaire biographique de Nawawi[1], l'a fait suivre d'une introduction[2] contenant la vie et la liste des ouvrages de cet auteur. Abou Zakariah Iahya al Nawawi était un jurisconsulte et théologien du XIII[e] siècle de notre ère, qui est mort à Bagdad, où il professait les traditions. Il a composé quarante-deux ouvrages très-estimés, comme le prouve le nombre des commentateurs qu'ils ont trouvés. Sa biographie est très-curieuse; elle nous le montre presque comme l'idéal d'un savant arabe, par la sainteté et la simplicité de sa vie, son abnégation personnelle, son travail incessant et le courage avec lequel il se servait de la grande influence que lui donnait sa réputation, pour défendre les droits des sujets contre les empiétements et la rapacité des princes de son temps. Son tombeau est encore aujourd'hui vénéré comme celui d'un saint.

M. Haarbrücker, à Halle, a publié le premier volume de l'Histoire des sectes religieuses et philosophiques, par Scharistani[3], auteur du XIII[e] siècle de

[1] *The biographical Dictionary of illustrious men*, by Abu Zakariya Jahya el Nawawi, now first edited by F. Wustenfeld. Göttingen, 1842-1847, in-8° (878 pages). — Le libraire a réduit, depuis quelque temps, le prix à 6 thalers.

[2] *Ueber das Leben und die Schriften des Scheich Abu Zakariya Jahja el Nawawi*, nach handschriftlichen Quellen von F. Wüstenfeld. Gœttingue, 1849, in-8° (78 pages).

[3] *Abul-l-Fath Muhammad asch Scharistani's Religions-Partheien und Philosophen-Schulem*, zum ersten Male vollständig aus dem Arabischen übersezt von D[r] Théodor Haarbrücker. Vol. I. Halle, 1850, in-8° (XX et 299 pages).

notre ère, et originaire du Khorasan. Le sujet de son ouvrage devait attirer de bonne heure l'attention des savants en Europe. Pococke, Hyde, M. de Sacy et d'autres, en ont fait connaître des extraits, et M. Cureton nous en a donné, il y a quelques années, une édition critique et complète, en annonçant en même temps son intention d'en publier une traduction en anglais. Les grands travaux de ce savant sur les manuscrits syriens du Musée britannique l'ayant empêché de réaliser son plan, M. Haarbrücker s'est déterminé à l'exécuter. Le premier volume contient les sectes musulmanes, juives, chrétiennes et dualistes; le second doit contenir les Sabéens, les philosophes et les Indiens. Scharistani est un homme d'une tolérance remarquable pour un musulman, et il expose les opinions des différentes sectes avec une impartialité tout à fait historique. Ce qu'il y a de plus intéressant pour nous dans son livre, c'est le chapitre sur les sectes musulmanes, qu'il connaît parfaitement, et dont il expose les principes distinctifs avec beaucoup de netteté; ensuite, le chapitre sur les sectes sabéennes, sur lesquelles nous ne possédons que des renseignements très-imparfaits. Les autres religions et les systèmes philosophiques des peuples non musulmans nous sont connus, en général, par des documents meilleurs que ceux qu'un auteur arabe pouvait avoir à sa disposition; il y a, néanmoins, quelques renseignements importants à tirer du chapitre dans lequel Scharistani traite des sectes dualistes. C'est un véritable service que

M. Haarbrücker a rendu aux sciences historiques et théologiques par la traduction de ce livre, car c'est un des ouvrages arabes qui serviront le plus aux savants qui ne sont pas orientalistes et pour lesquels le texte seul serait resté lettre close.

M. Sprenger, pendant qu'il était encore directeur du collége de Dehli, et Mamluk al Alyy, professeur à ce collége, ont publié une édition lithographiée de l'Histoire de Mahmoud le Ghaznevide, par Otby[1], que l'on connaissait en Europe par un extrait fort détaillé que M. de Sacy en avait fait, d'après une traduction persane. Nous ne savons rien de la vie de l'auteur; il était évidemment contemporain de Mahmoud et paraît être mort avant ce prince, car son histoire ne contient pas les dernières années de la vie de Mahmoud. Le sujet que traite Otby est des plus intéressants par le grand rôle que Mahmoud a joué, d'un côté dans le khalifat, dont il a hâté la décadence, et de l'autre, dans l'Inde, dont il a été le premier conquérant musulman. Otby n'est pas tout à fait à la hauteur de son sujet; il ne s'attache qu'aux intrigues des cours et aux expéditions militaires; c'est un chroniqueur exact, détaillé, et un peu trop ambitieux dans son style, ce qui lui a valu l'honneur de nombreux commentaires. Mais malgré

[1] *Otby's Tarykh Yamyny*, or the history of sultan Mahmud of Ghaznah, by a contemporary, edited in the original arabic by Mowlawy Mamlük al Alyy, Head Mowlawy, and A. Sprenger, principal of the Dehlie college. Dehli, 1847, in-8° (497 pages). — Cet ouvrage se vend à Londres, chez Mess. Allen. Prix : 25 francs.

ces défauts, on est trop heureux de posséder une histoire exacte de cette époque, et surtout des premières guerres contre l'Inde, où tout renseignement est d'un grand prix, parce que la simple mention d'un nom propre peut nous aider à fixer toute une série de dates indiennes, et Otby nous donne à peu près tout ce que nous avons le droit d'attendre d'un auteur de sa nation et de son temps. Les éditeurs se sont servis d'un exemplaire collationné et commenté entre les lignes, ils l'ont fait reproduire avec les gloses arabes et persanes qu'il portait, et ce qui mérite notre reconnaissance particulière, ils ont eu l'attention d'en envoyer à Londres un certain nombre d'exemplaires pour la vente en Europe.

M. Defrémery, qui nous avait déjà donné plusieurs chapitres des voyages d'Ibn Batouta, en a publié un nouveau, qui traite de l'Asie Mineure[1]. Ibn Batouta est meilleur voyageur que la plupart des Orientaux, plus curieux et plus éveillé, et par conséquent plus intéressant pour nous. Il a vu l'Asie Mineure à une époque de désorganisation extrême, épuisée par les guerres et envahie par des tribus turques. M. Defrémery fait bien ressortir la valeur des renseignements que nous fournit Ibn Batouta, et il faut espérer qu'il nous donnera prochainement une édition complète de cet auteur important, dont il s'est tant occupé.

[1] *Voyages d'Ibn-Batouta dans l'Asie Mineure*, traduits de l'arabe et accompagnés de notes historiques et géographiques par M. Defrémery. Paris, 1851, in-8° (96 pages).

J'arrive à l'ouvrage le plus considérable parmi tous les livres arabes imprimés depuis deux ans, l'Histoire des Berbers d'Ibn Khaldoun, que M. de Slane a publiée à Alger, par ordre du Gouvernement français[1]. Abdurrahman Ibn Mohammed Ibn Khaldoun était d'une grande famille originaire du Hadramaut. Ses ancêtres avaient fait partie de la première invasion des Arabes en Espagne, et s'étaient établis à Séville; mais les progrès que faisaient les chrétiens les forcèrent d'abandonner leurs propriétés et de se réfugier à Tunis, où Ibn Khaldoun naquit, l'an 1332. Il reçut une éducation savante et paraît s'être destiné à l'enseignement; mais, nommé très-jeune, secrétaire du sultan de Tunis, il se trouva jeté dans les affaires et les intrigues compliquées des cours musulmanes. Il nous a laissé lui-même sa biographie très-détaillée, qui est un des morceaux les plus curieux qu'on puisse lire, par la peinture des révolutions de ces nombreuses cours musulmanes qui se partageaient l'Afrique du nord, et par le tableau qu'il nous donne de la facilité avec laquelle un savant passait alors, non-seulement du service d'un prince à celui d'un autre, mais des affaires d'état à l'exercice de la jurisprudence, et de celle-ci à l'enseignement public ou à la vie contemplative. Il me serait im-

[1] *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, par Abou-Zeïd Abd-er-Rahman Ibn-Mohammed Ibn-Khaldoun, publiée, par ordre de M. le ministre de la guerre, par M. le baron de Slane. Texte arabe. Alger. In-4°, vol. I, 1847 (660 pages); vol. II, 1851 (661 pages).

possible de suivre ici Ibn Khaldoun dans les singulières vicissitudes de sa vie : il a été tour à tour secrétaire des sultans de Tunis et de Maroc, ambassadeur auprès de Pierre de Castille, qui voulut lui rendre les propriétés de sa famille à Séville, pour l'attacher à son service, et auprès de Timour, qui voulut l'amener à Samarcand pour en faire son professeur d'histoire; il a été ministre des rois de Bougie, de Tlemcen et de Grenade, professeur à Maroc, à Tunis et au Caire, et a été six fois grand kadi malékite du Caire, dignité dont il fut destitué cinq fois, et dans l'exercice de laquelle il a fini par mourir, à l'âge de soixante et quatorze ans. Il passa l'intervalle de ces nombreuses fonctions tantôt en prison, tantôt en retraite dans quelque château féodal, où il se livrait à la composition de son grand ouvrage.

C'est ainsi qu'il vécut pendant quatre ans dans le château d'Ibn Selama, au sud-est de Mascara, dans la solitude et à peu près dépourvu de ressources littéraires. Cette circonstance, en apparence funeste aux travaux d'un historien, ne servit qu'à grandir le talent d'Ibn Khaldoun, qui passa ce temps à écrire ses *Prolégomènes*, traitant de l'histoire de la civilisation et des lois qui gouvernent les sociétés politiques. C'est, je crois, le premier essai sur la philosophie de l'histoire qui ait jamais été écrit, et il nous révèle, dans Ibn Khaldoun, une puissance de réflexion dont le reste de son ouvrage ne donne qu'une idée très-incomplète. Ce livre a attiré depuis

quarante ans l'attention des savants, qui en ont publié un grand nombre d'extraits, et nous pouvons en attendre prochainement une édition complète, une traduction et un commentaire, par M. Quatremère. La seconde partie de l'ouvrage d'Ibn Khaldoun traite de l'histoire avant Muhammed. M. Arri en avait entrepris une édition et une traduction italienne, mais sa mort prématurée a malheureusement interrompu l'achèvement de ce travail. La troisième partie contient l'histoire des grandes dynasties musulmanes; personne, en Europe, ne s'en est encore occupé, non plus que de la quatrième, qui embrasse les petites dynasties orientales et les rois arabes d'Espagne. La cinquième et dernière partie contient l'histoire des Arabes de la tribu de Taï, depuis les temps anciens jusqu'à leur émigration dans l'Afrique septentrionale, et des dynasties arabes et berbères du Maghreb. On comprend tout l'intérêt que le Gouvernement français doit mettre à posséder les données les plus exactes sur l'histoire et l'organisation des tribus dont les descendants occupent encore aujourd'hui le sol de l'Algérie. Il avait donc chargé M. de Slane de la publication de cette partie de l'ouvrage d'Ibn Khaldoun, et ce savant s'est acquitté de sa tâche avec tout le succès qu'on pouvait attendre de son érudition et de la position favorable dans laquelle il se trouve à Alger pour tous les renseignements locaux qui pouvaient le guider dans son travail. Les difficultés que présentait l'ouvrage d'Ibn Khaldoun étaient très-considérables : non-seulement

le style est d'une grande inégalité, tantôt coloré, tantôt heurté et négligé jusqu'à l'obscurité, mais encore la matière est d'une complication extrême. Il a fallu à l'éditeur des soins infinis pour se reconnaître dans cette foule de noms propres et de lieux, dans la confusion des généalogies arabes et berbères, et dans les indications souvent insuffisantes d'un auteur qui écrit sur un sujet avec lequel il est trop familier, pour sentir toujours le besoin de la précision. M. de Slane annonce qu'il exposera le tableau complet des tribus et des dynasties arabes et berbères de l'Afrique septentrionale dans l'introduction de sa traduction, qui est sous presse en ce moment.

M. Dozy, à Leyde, continue ses beaux travaux sur les Arabes d'Espagne. Il a publié la quatrième livraison de la collection qu'il intitule *Ouvrages arabes*[1], et qui contient un recueil des meilleures sources de l'histoire des Arabes d'Espagne et d'Afrique. La dernière livraison renferme une grande partie du *Beyan ul Mogrib* d'Ibn Adhari et un certain nombre de notices bibliographiques et d'extraits d'auteurs. De plus, M. Dozy a commencé une nouvelle série de travaux, sous le titre de *Recherches sur l'histoire politique et littéraire de l'Espagne pendant le moyen âge*[2]. Il traite, dans le premier volume, d'une quantité de

[1] *Ouvrages arabes*, publiés par M. Dozy, quatrième livraison. Leyde, 1849; in-8° (202 pages).

[2] *Recherches sur l'histoire politique et littéraire de l'Espagne pendant le moyen âge*, par R. P. A. Dozy. T. I, Leyde, 1849, in-8° (711 pages).

points curieux d'histoire et de critique, rapprochant les récits des Arabes et ceux des chrétiens, et jetant du jour sur toutes les questions qu'il touche, avec une verve et un amour de la vérité qui rendent ces mémoires aussi attrayants qu'instructifs.

C'est au même cercle d'études qu'appartient un ouvrage que M. de Longpérier annonce, sous le titre de *Documents numismatiques pour servir à l'histoire des Arabes d'Espagne* [1]. Il ne publie aujourd'hui qu'un programme et la liste des médailles qu'il a à sa disposition, dans l'espoir que les personnes qui posséderaient des médailles de cette classe qui lui manquent, voudront bien les lui communiquer. L'ouvrage comprendra la description des monnaies, la traduction des légendes, les notes historiques sur les personnages qui figurent sur les monnaies et l'indication du poids de chaque pièce.

Il a paru un assez grand nombre de continuations d'ouvrages arabes dont j'ai annoncé les commencements et dont il ne me reste qu'à marquer les progrès. M. Wüstenfeld a achevé la publication du texte de la Cosmographie de Kazwini [2]; M. Juynboll a publié le troisième cahier du Dictionnaire géographique [3]

[1] *Programme d'un ouvrage intitulé : Documents numismatiques pour servir à l'histoire des Arabes d'Espagne*, par A. de Longpérier. Paris, 1850, in-8° (15 pages et une planche). Extrait de la *Revue archéologique*.

[2] *Zakarija ben Muhammed ben Mahmud el-Cazwini's Kosmographie*, herausgegeben von Wüstenfeld. Deux vol. in-8° (452 et 418 pages), Göttingen, 1848-1849.

[3] *Lexicon geographicum*, e duobus codicibus arabicis editum,

dont il a entrepris l'édition. M. Perron nous a donné le troisième volume de sa traduction du Précis de jurisprudence musulmane, par Khalil Ibn Ishak[1], dans lequel il termine ce qui regarde le mariage, et commence la jurisprudence touchant la propriété et les ventes. M. Baillie a publié un ouvrage sur cette dernière partie du droit musulman, mais je ne l'ai pas vu, et ne puis qu'en mentionner le titre[2]. M. Flügel a achevé le cinquième volume du Dictionnaire bibliographique de Hadji Khalfa[3], qu'il publie aux frais du Comité de traduction de Londres. MM. Reinaud et Derenbourg vont faire paraître la seconde partie du deuxième volume de leur nouvelle édition de Hariri, avec le Commentaire de M. de Sacy[4]. Cette livraison contiendra les notes et éclaircissements des deux éditeurs.

edidit Juynboll, partem descripsit Gaal. Leyde, 1841. Fasc. III, in-8° (p. 233-380).

[1] *Précis de jurisprudence musulmane*, ou principes de législation musulmane civile et religieuse, selon le rite malékite, par Khalil-Ibn-Ishac, traduit de l'arabe par M. Perron. Paris, 1849. In-4°, vol. III (596 pages).

[2] *Moohummudan law of sale according to the Huneefee code*, translated from the arabic, with an introduction and explanatory notes by Neil Baillie. Londres, 1850. In-8°.

[3] *Lexicon bibliographicum et encyclopedicum*, a Mustafa ben Abdallah nomine Hadji Khalfa celebrato compositum, primum edidit G. Flügel. T. V, Leipzig, 1850. In-4° — Ce volume va jusqu'aux lettres غ .

[4] *Les Séances de Hariri, avec un commentaire choisi, par Silvestre de Sacy*. Deuxième édition revue sur les manuscrits, et augmentée d'un choix de notes historiques et explicatives en français, par MM. Reinaud et Derenbourg. Paris, in-4°.

Ce n'est pas le seul travail auquel aient donné lieu les Séances de Hariri. M. Preston, à Cambridge, a fait paraître, sous le patronage du Comité des traductions, un choix de vingt séances rendues en anglais et accompagnées d'un commentaire[1]. Le problème d'une traduction exacte de Hariri est insoluble, et quiconque essaye de le résoudre, se trouve forcément réduit à chercher un moyen pour tourner des difficultés invincibles. M. Rückert, dans sa version allemande, s'est attaché plutôt à imiter qu'à traduire; il rend les allusions, les allitérations et les proverbes arabes par des équivalents allemands, et souvent si bien trouvés, qu'on peut s'imaginer que Hariri, s'il avait écrit en allemand, n'aurait pas fait autrement. M. Preston, au contraire, veut avant tout traduire et rendre le sens de son auteur, et comme la phrase anglaise ne peut pas rendre tout ce que contient la phrase arabe, il rejette le surplus dans ses notes. Le résultat est un livre dont la lecture est plus laborieuse que celle de l'ouvrage de M. Rückert, mais qui approche d'avantage d'une traduction proprement dite.

Le texte de Hariri lui-même a été imprimé au Caire et accompagné d'un commentaire, par le scheikh Mohammed al Tounsy[2]. Ce commentaire est fait avec bon sens; il n'est pas aussi savant que

[1] *Makamat, or rhetorical anecdotes of Al-Hariri of Basra*, translated from the original arabic, with annotations by Th. Preston. Londres, 1850. In-8° (xvi, 505).

[2] كتاب مقامات الحريرى Boulak, 1850. In-4° (12 et 419 pages).

celui de M. de Sacy, mais peut très-bien servir à côté de ce dernier. Un autre ouvrage de ce même scheick Mohammed al Tounsy, a été publié récemment à Paris par M. Perron[1]. Le scheikh avait été au Caire le maître d'arabe de M. Perron et avait écrit, pour lui servir d'exercices, le récit de ses voyages dans le Soudan; peu à peu ces exercices devinrent un ouvrage fort curieux, qui est connu en Europe par la traduction française que M. Perron en a fait paraître il y a quelques années. Aujourd'hui, il reproduit, par le procédé autographique, le texte arabe qui, outre son intérêt géographique très-considérable, est certainement un des meilleurs livres pour l'enseignement de l'arabe vulgaire.

M. Arnold a reproduit, à Leipzig, les sept Moallakat, avec le commentaire de l'édition de Calcutta[2]; il s'est servi de cinq manuscrits pour contrôler le texte donné par Ahmed Schirazi, a corrigé quelques négligences de style de ce commentateur, et ajouté une liste de variantes.

Les sciences des Arabes acquièrent graduellement une importance qu'on leur a longtemps refusée; il s'agit de savoir ce que les Arabes ont ajouté aux progrès que les Grecs avaient faits dans les sciences mathématiques, et l'influence qu'ils ont pu exercer

[1] *Voyage au Darfour, ou l'aiguisement de l'esprit par le voyage au Soudan et parmi les Arabes du centre de l'Afrique*, par le cheykh Mohammed Ibn-Omar-al Tounsy, autographié et publié par M. Perron. Paris, 1850, in-4° (316 pages).

[2] *Septem Moallakat*, carmina antiquissima Arabum, textum recensuit Dr T. A. Arnold. Leipzig, 1850. In-4° (IX, 218 et 64).

sur les peuples de l'Asie orientale. Ces questions ont été vivement débattues dans ces dernières années, et M. Sédillot, qui est un ardent défenseur des progrès que les Arabes ont faits, et de l'influence qu'ils ont exercée, revient dans la seconde partie de ses matériaux pour servir à l'histoire comparée des sciences mathématiques [1], sur quelques-unes des questions qu'il avait soulevées antérieurement, sur l'astérisme du zodiaque solaire chez les Arabes, les Indiens et les Chinois, sur l'astronomie chinoise et sur le problème contesté de la coupole d'Arine.

La question des progrès que les Arabes auraient fait faire à l'algèbre a été l'objet d'études particulières de la part d'un jeune savant allemand, M. Wœpcke [2]. Colebrooke avait conclu de la comparaison du traité d'Ibn Mousa avec celui de Beha-Eddin, que les Arabes avaient laissé l'algèbre dans l'état où ils l'avaient reçue des Grecs. Mais M. Wœpcke publie maintenant le texte et la traduction du traité d'Alkhayyami sur les équations, et les fait suivre d'extraits nombreux tirés d'autres algébristes arabes, pour prouver que l'école mathématique de Bagdad était arrivée, dans le XIe siècle de notre ère, à un degré de connaissances algébriques très-supérieur au point le

[1] *Matériaux pour servir à l'histoire comparée des sciences mathématiques chez les Grecs et les Orientaux*, par M. Sedillot. T. II, Paris, 1849. In-8° (pages XVI et 467-771, avec quatre tableaux et dix planches).

[2] *L'algèbre d'Omar Alkhayyami*, publiée, traduite et accompagnée d'extraits de manuscrits inédits, par F. Woepcke. Paris, 1851. In-8° (19, 52 et 127 pages et cinq planches).

plus avancé qu'avaient atteint les Grecs. Les mathématiciens trouveront dans la préface de M. Wœpcke la discussion des méthodes dont se sont servis les Arabes et des résultats auxquels ils sont arrivés, et dans le corps de l'ouvrage, le texte et la traduction des pièces justificatives. M. Wœpcke a aussi annoncé à l'Académie des sciences la découverte d'une traduction arabe d'un petit traité d'Euclide sur la statique, dont l'original est perdu. Il y a une grande lacune à remplir dans l'histoire des sciences, par l'étude des mathématiques arabes, malheureusement les connaissances nécessaires pour ces études sont rarement réunies, et c'est une bonne fortune pour la science qu'un mathématicien comme M. Wœpcke vienne augmenter le petit nombre de savants qui se sont dévoués à cette tâche.

L'ouvrage de M. Wœpcke est encore imprimé avec les caractères arabes que Langlès a eu le tort de faire graver, et que les imprimeurs français ont conservés trop longtemps; ce sont, je crois, les plus défectueux de tous les caractères arabes aujourd'hui en usage. Heureusement vous trouverez sur le bureau le spécimen d'un nouvel alphabet arabe que MM. Vibiral, Castelin et C[e] ont fait graver à Marseille, et qui, sans être très-remarquable, est infiniment supérieur aux caractères de Langlès, et les mettra probablement bientôt hors d'usage en France.

Il a paru plusieurs ouvrages destinés à faciliter l'enseignement de l'arabe. M. Dieterici a publié, à Leipzig, une nouvelle édition de l'Alfiya d'Ibn

Malik[1]. C'est une grammaire dans laquelle l'auteur s'est appliqué à concentrer toutes les règles et même les finesses de la grammaire arabe en mille distiques mnémoniques. Ce livre a eu le plus grand succès dans les écoles savantes de l'Orient, où il est resté classique jusqu'à ce jour; on l'apprend par cœur, on le commente et on le discute. Ces vers, qui sont naturellement inintelligibles sans explication, ont trouvé de nombreux commentateurs, dont le plus célèbre est Ibn-Akil. L'Alfiya a été plusieurs fois imprimé à Constantinople; à Paris, par les soins de M. de Sacy; enfin, à Boulak, avec le commentaire d'Ibn-Akil. M. Dieterici, qui a eu le bon esprit d'achever ses études d'arabe au Caire, a trouvé de grands avantages à l'étude de ces deux ouvrages réunis, et croyant sans doute que l'édition égyptienne n'était pas assez accessible en Europe, il l'a reproduite, en ajoutant, dans le commentaire, les voyelles, partout où c'était nécessaire pour l'intelligence du sens. Il termine son édition par plusieurs tables de noms et de mots, et promet une traduction allemande de l'ouvrage, avec un commentaire de sa propre composition.

M. Schier, à Dresde, a publié une grammaire de l'arabe classique[2]. M. Pihan en a fait paraître, à

[1] *Alfijjah*, carmen didacticum grammaticum auctore Ibn-Malik, et in Alfijjam commentarius quem composuit Ibn-Akil, edidit D. Fr. Dieterici. Leipzig, 1851. In-4° (x et 409 pages).

[2] *Grammaire arabe*, par Ch. Schier. Dresde, 1849. In-8° (x et 456 pages).

Paris, une de l'arabe d'Alger[1], et le scheikh Mohammed-al-Tantawi, à Saint-Pétersbourg, une de l'arabe vulgaire d'Égypte[2]. L'ouvrage de M. Pihan est destiné aux employés et voyageurs français en Algérie; il est composé d'après le système des grammairiens arabes, autant que le permet et l'exige le but que l'auteur se propose. C'est le premier ouvrage imprimé avec les caractères maghrébins, qui ont été gravés et fondus à l'Imprimerie nationale, par les soins de M. Pihan. Ces caractères sont, je crois, aussi beaux que le permet cette écriture malgracieuse, et ils sont remarquablement compactes; mais je ne sais si c'est une bonne politique que d'aider à la continuation de l'usage de cette écriture, dont l'emploi rend à ceux qui s'en servent plus difficile l'usage des livres écrits et imprimés en neskhi, lesquels resteront toujours le moyen principal d'instruction pour les Arabes de tous pays. Le scheikh Muhammed-al-Tantawi a été autrefois au Caire le maître d'arabe de M. Fresnel; le Gouvernement russe l'a depuis ce temps appelé à Saint-Pétersbourg, et sa grammaire fournit de nouvelles preuves de son grand savoir grammatical, et abonde en matériaux excellents pour la comparaison de l'arabe classique et du dialecte qui s'est formé en Égypte. M. Cherbonneau, professeur à

[1] *Éléments de la langue algérienne*, ou principes de l'arabe vulgaire usité dans les diverses contrées de l'Algérie, par A. P. Pihan. Paris, 1851. In-8° (185 pages).

[2] *Traité de la langue arabe vulgaire*, par le scheikh Mouhammad-Ayyad-el-Tantavy. Leipzig, 1848. In-8° (xxv, 231 pages).

Constantine, a publié des éléments de phraséologie française à l'usage des indigènes [1]. Ce sont des exercices commençant par les phrases les plus simples, et procédant graduellement jusqu'à de petits récits. Le texte français est suivi d'une traduction arabe. Ce petit livre paraît bien calculé pour donner aux Arabes les premières notions de la langue française.

Enfin, M. Wetzstein a publié, à Leipzig, le dictionnaire arabe-persan de Zamakhschari [2]. L'auteur était de race persane, et a toujours été admiré par les Arabes comme étant un du très-petit nombre d'étrangers qui ont acquis une connaissance assez profonde de l'arabe pour devenir une autorité pour les grammairiens eux-mêmes. Il y avait donc de l'intérêt à posséder son lexique arabe expliqué en persan, parce qu'on doit supposer qu'un homme aussi profondément versé dans les deux langues, aura mis une précision toute particulière dans sa définition des mots arabes. Le lexique est arrangé d'après l'ordre des matières, ordre utile pour les mots synonymes ou à peu près, parce qu'il force le lexicographe à mieux marquer les nuances du sens, mais peu commode pour l'usage ordinaire. M. Wetzstein a remédié à l'inconvénient de cet arrangement, par un index contenant tous les mots arabes et leur signifi-

[1] *Éléments de la phraséologie française à l'usage des indigènes*, par M. Cherbonneau. Constantine, 1851. In-8° (68 et 80 pages).

[2] *Samakhscharii lexicon arabicum persicum*, edidit atque indicem arabicum adjecit J. G. Wetzstein. Leipzig, 1850. In-4° (300 pages autographiées et 269 pages imprimées).

cation en latin. Le texte est autographié par M. Wetzstein, d'une main peut-être pas très-élégante, mais parfaitement lisible. Ce mode de publication s'applique avantageusement à des ouvrages qui s'adressent, d'après leur nature, à un petit nombre de savants.

J'arrive aux antiquités de la Mésopotamie, qui depuis huit ans ont tant et si justement occupé l'attention publique[1]. La France, qui a eu la gloire de commencer cette étonnante résurrection des monuments assyriens, n'a depuis six ans rien fait pour continuer ses découvertes. M. Botta a été envoyé loin du théâtre de ses fouilles, mais nous avons l'espoir que le nouveau consul de France à Mossoul, M. Place, poursuivra les recherches interrompues sur ce terrain inépuisable, et qui n'attend que la pioche d'un homme intelligent et persévérant pour nous rendre de nouveaux palais enfouis et compléter nos collections magnifiques, mais trop peu nombreuses. C'était une des idées favorites de M. Saint-Martin, de faire encourager les consuls dans le Levant à entreprendre des fouilles, et il était sur le point de faire adopter ses plans, lorsque la révolution de Juillet le priva de toute influence. Les circonstances se sont chargées, depuis sa mort, de justifier ses espérances, et nous pouvons croire qu'aujourd'hui

[1] On peut voir l'histoire de l'état actuel de ces découvertes dans l'ouvrage intitulé *Niniveh and Persepolis*, by W. S. W. Vaux; troisième édition. Londres, 1851 (494 pages).

les secours ne manqueront plus au zèle de nos consuls. Au reste, ces dernières années n'ont pas été perdues pour la science. M. Layard a continué ses fouilles dans le Koyundjuk, et plus tard à Babylone, où il est en ce moment. Il a trouvé dans le Koyundjuk, outre de nombreux bas-reliefs, deux chambres remplies de plaques de terre cuite, couvertes d'inscriptions, sur le contenu desquelles on est encore incertain, mais que l'on serait tenté, à la première réflexion, de prendre pour les archives royales d'Assyrie. Il faut espérer qu'elles arriveront intactes en Angleterre, et iront grossir la collection assyrienne du Musée britannique, où elles seront à la disposition des savants. M. Loftus, attaché à la commission mixte persane et turque, pour la délimitation des frontières entre la Perse et la Turquie, a pu pénétrer, grâce à la protection de sa position, dans les parties peu visitées des environs du bas Euphrate, et y a trouvé des ruines babyloniennes d'une grande étendue, surtout à Warka, qui passe pour l'ancien Ur en Chaldée, à Senkerah, etc. M. Loftus y a découvert des sarcophages en terre cuite couverts d'inscriptions, et a envoyé à Londres des briques, des tablettes en terre cuite et de la poterie, le tout couvert d'inscriptions cunéiformes. M. Rawlinson a trouvé dans ces inscriptions la preuve de l'existence d'une dynastie chaldéenne indépendante, et il pense surtout avoir fait une découverte bien inattendue dans les inscriptions des petites tablettes en terre cuite, qu'il prend pour des reconnaissances du trésor

babylonien pour un certain poids d'or ou d'argent déposé dans le trésor public, reconnaissances qui auraient eu cours avant l'invention de l'argent monnayé. Ce serait un premier essai de valeurs de convention dans un temps où certainement personne ne l'aurait soupçonné, et cette supposition a quelque chose de si surprenant, qu'on ose à peine espérer qu'elle se vérifiera.

Le gouvernement anglais, qui depuis quelque temps devient plus soucieux des intérêts de la science qu'il n'avait été autrefois, se propose de donner des fonds pour des fouilles à Suse, une des localités qui promettent le plus de résultats. M. Rawlinson espère y trouver des inscriptions dans une écriture cunéiforme qui paraît particulière à la Susiane, et dont on ne possède encore que peu de spécimens. Il est donc probable que nous aurons prochainement de nouveaux et de nombreux matériaux pour l'histoire de l'Assyrie et de la Babylonie, et il n'y en aura jamais trop; car c'est une lacune immense à remplir, et les difficultés sont telles, qu'elles ne pourront être vaincues que par une grande accumulation de moyens et par l'aide que les inscriptions peuvent s'entre-prêter pour leur déchiffrement.

La publication des monuments déjà réunis en Europe a fait quelques progrès. L'ouvrage de M. Botta est terminé [1]. Je ne veux pas répéter de nouveau les

[1] *Monument de Ninive*, découvert et décrit par M. Botta, mesuré et dessiné par M. Flandin; ouvrage publié par ordre du Gouvernement. Paris. Cinq vol. in-fol. — Je rappelle ici aux personnes qui

plaintes déjà exprimées sur le format incommode et le prix exorbitant de ce trop magnifique ouvrage; mais comme il paraît que la première édition est presque distribuée, et que le Gouvernement songe à faire réimprimer ce livre, qu'il me soit permis d'exprimer l'espoir que l'Administration voudra bien avoir soin de faire réimprimer le texte dans un format plus petit, de réduire les marges des planches autant que possible, et de faire mettre en vente la nouvelle édition à un prix qui en facilite l'acquisition aux savants; car on ne saurait assez répéter qu'un gouvernement qui a fait les frais de la publication d'un livre, ne peut mieux servir l'intérêt de la science qu'en le mettant en vente à bas prix; on est sûr alors que l'ouvrage arrive dans les mains de ceux auxquels il est destiné, c'est-à-dire de ceux qui en font usage, pendant que la distribution gratuite, quelque libéralité qu'on y mette et quelque soin qu'on y emploie, n'atteindra ce but qu'imparfaitement. Les personnes qui ont assez d'influence pour se faire donner ces ouvrages, ne sont qu'en petite partie celles qui en ont réellement besoin, et celles qui voudraient s'en servir sont en général inconnues d'un ministre, et n'osent pas lui adresser une demande.

Le Musée britannique a publié les inscriptions assyriennes rapportées par M. Layard [1]. Il est peut-être

s'occupent des inscriptions assyriennes que les 220 planches d'inscriptions ont été tirées à part, et se vendent 60 fr. chez M. Gide, libraire, à Paris.

[1] *Inscriptions in the cuneiforme character from Assyrian monuments,*

à regretter qu'on se soit servi pour cette publication de caractères d'impression au lieu de la gravure ou de la lithographie; car, quand il s'agit de caractères compliqués et encore imparfaitement connus, on est toujours exposé à négliger ou à exagérer de petites différences entre les caractères, et de régulariser les formes au détriment du fond.

M. Grotefend a donné la représentation d'un nouveau cylindre babylonien[1], accompagnée de remarques sur l'analyse et le sens de quelques caractères, qui, sans avoir la prétention d'offrir une interprétation du texte, portent l'empreinte de cette sagacité qui lui avait permis de faire le premier pas dans la lecture des alphabets cunéiformes. Ces observations sur les caractères assyriens, sur leur emploi phonétique, sur les combinaisons dans lesquelles ils entrent, sur les passages où ils paraissent se remplacer l'un l'autre, sur les formes qu'ils prennent dans les différents alphabets cunéiformes, sont des travaux extrêmement utiles, malgré le peu de résultats apparents qu'ils donnent; car ils fourniront des moyens pour la solution des difficultés qui entourent cet alphabet, et qui ne pourront être vaincues que par la réunion des matériaux les plus abondants,

discovered by A. H. Layard. Londres, 1851. In-fol. (98 pages, et table de variantes 11 pages).

[1] *Bemerkungen zur Inschrift eines Thongefässes mit niniuitischer Keilschrift*, von G. F. Grotefend. Göttingen, 1850. In-4° (21 pages et 3 planches). — Ce petit écrit a été suivi par un supplément intitulé : *Nachtræge zu den Bemerkungen*, von Grotefend. *Ibid.* 1850. In-4° (15 pages).

par des essais tentés de plusieurs côtés et par une sagacité merveilleuse.

M. de Saulcy a publié de nombreuses suites à ses travaux antérieurs sur ces inscriptions. Il a voulu d'abord affermir le terrain historique dont il allait s'occuper, par la critique de la chronologie des empires de Ninive, de Babylone et d'Ecbatane[1]. Il ne s'est servi dans ce travail que des documents bibliques et profanes connus avant la découverte des inscriptions cunéiformes. Ensuite il a, je ne puis pas dire publié, mais distribué deux mémoires autographiés sur les inscriptions assyriennes des Achéménides, dont le premier contient la traduction et l'analyse des deux inscriptions du mont Elwend[2], et le second celle des autres inscriptions de la même catégorie[3]. Le résultat auquel il arrive, est que la langue est sémitique et surtout voisine du chaldéen, et que l'alphabet, après avoir été syllabique, est devenu alphabétique, mais en gardant des traces nombreuses de son origine, surtout dans les caractères homophones. Plus tard, M. de Saulcy a fait paraître une traduction de la première partie de la

[1] *Recherches sur la chronologie des empires de Ninive, de Babylone et d'Ecbatane*, par M. de Saulcy. Paris, 1849. In-8° (161 pages). Tiré des *Annales de philosophie chrétienne.*

[2] *Recherches sur l'écriture cunéiforme assyrienne;* inscriptions des Achéménides. Paris, 1849. In-4° (61 pages) autographié. — Ce mémoire a paru le 27 novembre.

[3] *Recherches sur l'écriture cunéiforme du système assyrien;* inscription des Achéménides. Troisième mémoire. Paris, 1849. In-4°, autographié (44 pages). — Ce mémoire a paru le 14 septembre 1849.

grande inscription que M. Botta a trouvée à Khorsabad [1], gravée sur le seuil de chaque porte de communication entre les salles du palais. Ce mémoire est suivi d'une note sur les noms des rois assyriens.

M. Hinks a lu à l'Académie de Dublin un mémoire sur les inscriptions de Khorsabad, et l'a accompagné de la traduction d'une de ces inscriptions [2]. Le résultat linguistique auquel il s'arrête, est qu'il considère les inscriptions de Van comme écrites dans une langue indo-européenne, opinion qu'il avait déjà développée antérieurement, que les inscriptions dites médiques appartiennent aussi à une langue indo-européenne, mais que les inscriptions de Khorsabad appartiennent à une autre classe de langues, c'est-à-dire (si j'ai bien saisi l'opinion de l'auteur) aux langues sémitiques. Il admet, avec MM. Lœwenstern et Rawlinson, non-seulement des caractères homophones, mais des caractères idéographiques et pouvant exprimer plusieurs sons; il entre dans beaucoup de détails sur les différentes classes de caractères qui seraient employés pour représenter plusieurs sons, ou tantôt un son, tantôt une idée. Il termine par l'analyse de quelques formes grammaticales et celle des noms des rois.

M. Rawlinson, qui possède plus de matériaux as-

[1] *Sur les inscriptions assyriennes de Ninive* (Khorsabad, Nimroud, Koioundjouk), par F. de Saulcy. Paris, 1850. In-8° (23 pages). —Tiré de la *Revue archéologique.*

[2] *On the Khorsabad inscriptions*, by the Rev. E. Hinks. Dublin, 1850. In-4° (72 pages). — Ce mémoire est tiré des *Transactions of the royal Irish academy*, et a été lu le 25 juin 1849.

syriens que personne, qui a donné dans ses travaux antérieurs des preuves abondantes de zèle et d'aptitude pour ces recherches, et de qui l'Europe savante attend depuis des années la publication de la partie assyrienne de la grande inscription de Darius et la communication de ses lumières sur ce problème obscur, a commencé à nous donner un avant goût de ses découvertes. Ce mémoire préliminaire[1] ne contient que l'indication des résultats philologiques et historiques auxquels l'auteur est arrivé, de sorte qu'on ne peut encore juger ni de la méthode qu'il a suivie, ni des bases de ses conclusions. Il me serait impossible d'indiquer ici, même sommairement, la masse de renseignements historiques que M. Rawlinson tire de ces inscriptions, et je dois me borner à dire un mot des résultats linguistiques. M. Rawlinson pense que la langue assyrienne est entièrement sémitique et extrêmement voisine de l'hébreu, et que l'alphabet est en partie idéographique et en partie phonétique; que les caractères phonétiques sont en partie syllabiques et en partie alphabétiques; qu'il y a des classes de caractères qui représentent deux ou plusieurs sons, et que le système entier de cette écriture a la plus grande analogie avec le système égyptien. M. Rawlinson achève dans ce moment l'impres-

[1] *A commentary on the cuneiform inscriptions of Babylonia and Assyria,* including readings of the inscriptions on the Nimrud obelisk and a brief notice of the ancient kings of Niniveh and Babylon, by Major Rawlinson. Londres, 1850. In-8° (83 pages). — Tiré du Journal de la Société asiatique de Londres.

sion de son grand travail sur la partie assyrienne de l'inscription de Bisoutoun, qui contiendra le texte de l'inscription, une traduction interlinéaire et l'analyse des mots, autant que le permet l'état actuel de nos connaissances.

M. Luzzato, à Pavie[1], a fait paraître les Études sur les inscriptions assyriennes, qu'il avait annoncées dans un ouvrage antérieur. Il analyse tous les noms propres des inscriptions assyriennes achéménides, et donne la traduction de quelques-unes de ces inscriptions et d'une partie de celles de Van et de Khorsabad. Il maintient le système qu'il avait énoncé dans une publication précédente et d'après lequel la langue assyrienne appartiendrait à la classe des langues indo-européennes; il admet les caractères homophones, mais rejette absolument toute liaison ou comparaison avec l'écriture égyptienne.

Enfin, M. Stern a publié un mémoire considérable sur ces monuments[2]. Il y traite d'abord de l'alphabet, ensuite de la grammaire, et à la fin de l'interprétation des inscriptions. Malheureusement ce travail est très-difficile à lire, parce que M. Stern, faute de caractères cunéiformes, a été obligé de se servir de chiffres de renvoi à une table lithographiée. Ses conclusions linguistiques sont que la langue est

[1] *Études sur les inscriptions assyriennes de Persépolis, Hamadan, Van et Khorsabad*, par Philoxène Luzzato. Pavie, 1850. In-8° (213 pages).

[2] *Die dritte Gattung der achämenischen Keilinschriften*, erläutert von M. A. Stern. Goettingue, 1850. In-8° (x et 236 pages et une planche).

entièrement sémitique, et que l'écriture est entièrement alphabétique; il admet des caractères homophones, mais repousse les caractères idéographiques et à plusieurs sons. Il déclare que, quoique admettant la nature sémitique de la langue, comme M. de Saulcy, il lit autrement que lui chaque syllabe des inscriptions, à l'exception des noms propres.

En exposant ces différences extrêmes dans l'interprétation de ces inscriptions, je n'ai d'autre intention que de donner une idée de la grandeur et de la multiplicité des difficultés qui entourent le problème qu'il s'agit de résoudre, et qui est certainement un des plus compliqués et des plus intéressants qui aient jamais été offerts à l'investigation des savants. La grande inscription de Darius, que M. Rawlinson va nous donner, doublera et triplera les moyens d'étude, et deviendra pour les inscriptions assyriennes ce que la pierre de Rosette a été pour les hiéroglyphes. Probablement aucun des travaux publiés jusqu'aujourd'hui n'aura été inutile pour la solution de l'une ou de l'autre des difficultés qu'il s'agit de vaincre. Nous ne sommes qu'à l'entrée d'une étude immense, et il faudra sans doute une succession d'esprits hardis et critiques en même temps, avant que les énigmes qui se présentent aujourd'hui à chaque pas aient été devinées l'une après l'autre, et que nous puissions dérouler avec confiance le tableau de l'histoire et de la géographie de l'Asie occidentale avant Cyrus, qui est encore caché sous le voile de ces inscriptions.

Il n'est venu à ma connaissance qu'un seul travail nouveau sur les inscriptions médiques; c'est un mémoire de M. Löwenstern [1], dont le but est de prouver qu'elles sont écrites dans la langue primitive de la Perse, et que cette langue appartient à la souche sémitique. Tout ce qui se rapporte à cette classe d'inscriptions est encore fort obscur, et leur étude ne fera probablement des progrès considérables que quand on aura découvert un palais médique, avec des inscriptions dont l'intérêt historique exciterait vivement la curiosité des savants. Au moment de mettre sous presse, je reçois un travail sur ces inscriptions, par M. Holtzmann, à Carlsruhe [2], qui me paraît fait avec beaucoup de sagacité, et dont la conclusion est que ces monuments sont écrits dans un dialecte persan, et mêlés d'éléments sémitiques.

M. Rawlinson a continué la publication de son grand travail sur les inscriptions persépolitaines [3], et nous a donné la première partie de son vocabulaire de l'ancienne langue persane, contenant tous les mots qui se trouvent dans les inscriptions des Achéménides. L'étymologie de chaque mot et le rôle his-

[1] *Remarques sur la deuxième écriture cunéiforme de Persépolis*, par M. Isidore Löwenstern. Paris, 1850. In-4° (48 pages). Extrait de la *Revue archéologique.*

[2] *Ueber die zweite Art der achämenidischen Keilschrift*, von H. Holtzmann. — Dans le Journal de la Société orientale allemande, vol. V, c. 2.

[3] *The persian cuneiform inscriptions at Behistun*, with a memoir, by major Rawlinson. — Dans le Journal de la Société asiatique de Londres, vol. XI, p. 1.



torique de chaque personnage sont discutés brièvement et avec la profonde connaissance de son sujet qui distinguent l'auteur. M. Oppert a soumis récemment toutes ces inscriptions à une nouvelle critique[1], dont vous avez déjà trouvé la première partie dans le Journal asiatique, et dont le reste paraîtra incessamment.

Le texte du Zendavesta a été récemment l'objet de travaux considérables. M. Brockhaus, à Leipzig, a publié une nouvelle édition du Vendidad Sadé[2]; il reproduit en lettres latines l'édition de M. Burnouf, et y ajoute les variantes de l'édition de Bombay. Il fait suivre le texte d'un Index complet de tous les mots, et d'un Glossaire dans lequel il réunit les explications que MM. Burnouf, Lassen, Bopp et autres ont données des mots zends; enfin, il reproduit la traduction du neuvième chapitre du Yaçna, que M. Burnouf a insérée dans le Journal asiatique. M. Brockhaus n'a eu d'autre intention que de nous fournir un résumé commode de ce qui a été fait jusqu'à ce jour sur la langue de Zoroastre, et de livrer le texte du Vendidad aux savants à qui les éditions de Paris et de Bombay seraient inaccessibles. On peut regretter que l'auteur ait été obligé

[1] *Mémoire sur les inscriptions achéménides conçues dans l'idiome des anciens Perses*, par M. Oppert. — Journal de la Société asiatique, année 1851.

[2] *Vendidad Sade, die heiligen schriften Zoroasters, Yaçna, Vispered et Vendidad.* Nach den lithographischen Ausgaben von Paris und Bombai, mit Index und Glossar, herausgegeben von Dr Hermann Brockhaus. Leipzig, 1850. in-8° (xiv, 416 pages).

de substituer une transcription aux caractères originaux, mais au moins elle est faite avec assez de rigueur pour permettre au lecteur de rétablir les caractères zends.

M. Lassen a fait imprimer à Bonn, pour les besoins de ses cours, une partie du texte du Vendidad [1] en caractères zends, mais j'ignore si ce livre a été terminé ou mis en vente.

On annonce deux éditions complètes de tous les ouvrages qui nous restent en zend, l'une par M. Westergaard, à Copenhague, l'autre par M. Spiegel, à Erlangen. Chaque édition sera accompagnée d'une traduction nouvelle et de commentaires, et M. Spiegel se propose d'y ajouter la traduction en pehlevi. Le même savant a publié quelques travaux préparatoires à son édition: un mémoire sur la tradition des Guèbres [2], un autre sur les manuscrits du Vendidad et sur la traduction en pehlevi de ce livre [3], et un troisième, sur quelques passages interpolés dans le Vendidad, et sur le dix-neuvième chapitre de ce texte [4]. Le but principal de ces Mémoires est d'exposer les règles de critique qui guideront l'au-

[1] Les feuilles que j'ai entre les mains contiennent le commencement du Vendidad, mais sans titre.

[2] *Ueber die Tradition der Parsen,* von Spiegel. — Dans le Journal de la Société orientale allemande, vol. I.

[3] *Ueber die Handschriften des Vendidad,* und das Verhältnifs der Huzvâresch-Uebersetzung zum Zendtexte, von Spiegel. — Dans le Bulletin de l'Académie de Munich, 1848.

[4] *Ueber einige eingeschobene Stellen im Vendidad,* von Dr Spiegel. Munich, sans date. In-4° (134 pages).

teur dans la rédaction du texte, et l'usage qu'il se propose d'y faire de la traduction pehlevie. Enfin, il a publié tout récemment une Grammaire[1] du dialecte qui portait autrefois le nom barbare de pazend, et auquel il donne, peut-être un peu improprement, le nom de parsi. Cette langue est un des dialectes provinciaux dont les Zoroastriens se sont servis pour l'interprétation de leurs livres sacrés, lorsque le zend fut devenu langue morte. Nous possédons dans ce dialecte des gloses, des traductions de quelques livres du Zendavesta, et quelques ouvrages religieux, et il forme, après le pehlevi, la principale ressource que les Persans eux-mêmes nous fournissent pour la connaissance de leur tradition sacrée postérieure à Zoroastre. M. Spiegel nous donne la grammaire de ce dialecte et un choix de passages comme pièces à l'appui; c'est la première fois que l'on traite spécialement de cette langue, et le travail de M. Spiegel fait faire un progrès réel à ces études.

Ces travaux m'amènent naturellement à l'époque intermédiaire entre la Perse ancienne et la Perse moderne, et à l'ouvrage posthume de M. Saint-Martin sur les Arsacides[2], dont nous devons la publication aux soins pieux de M. Lajard. L'histoire des Arsacides était un sujet favori pour M. Saint-

[1] *Grammatik der Pârsisprache nebst Sprachproben*, von Dr F. Spiegel. Leipzig, 1851. In-8° (VIII et 209 pages).

[2] *Fragments d'une histoire des Arsacides*, ouvrage posthume de M. Saint-Martin. Paris, 1850. in-8°, 2 vol. (XII, 488 et 446 pages).

Martin, dont les études convergeaient sur ce point plus que sur tout autre. Il se proposait d'écrire un ouvrage complet sur ce sujet, mais il n'en a laissé que des fragments, parce que la répugnance qu'il avait à rédiger ce qu'il avait élaboré dans sa tête était presque invincible. La conséquence est que nous n'avons que le commencement de son ouvrage, c'est-à-dire l'origine des Arsacides de Perse et de ceux d'Arménie, et l'histoire détaillée de la branche persane jusqu'à l'an 63 de notre ère; ensuite, quelques Mémoires détachés sur l'histoire générale des Arsacides et sur la chronologie des branches persane et arménienne de cette dynastie. Cet ouvrage, si incomplet qu'il soit, et quoiqu'il n'ait pas reçu les derniers soins de la main de l'auteur, est néanmoins d'une grande importance, et il éclaire précisément la partie la plus obscure d'une époque encore peu connue de l'histoire de l'Orient.

C'est à l'histoire de la même époque qu'appartient un Mémoire de M. Thomas, à Agra, sur les légendes des médailles arsacides impériales [1], qui n'avaient été traitées jusqu'à présent que d'une manière bien imparfaite. L'auteur a fait suivre ce travail d'un autre plus considérable sur l'histoire numismatique des premiers princes et gouverneurs

[1] *Observations on the oriental legends*, to be found on certain Imperial Arsacidan and Partho-Persian coins, by E. Thomas. Londres, 1849. In-8° (36 pages et 2 planches). Tiré du Journal de la Société numismatique de Londres. — Voyez aussi *Ueber sasanidische Münzen*, von Mordtmann, dans le Journal de la Société orientale allemande, vol. IV, p. 83 et 505.

arabes en Perse [1]. Ces deux mémoires se rattachent étroitement l'un à l'autre par l'emploi du pehlevi dans les légendes de ces deux classes de médailles. M. Thomas avait déjà donné des preuves de la solidité avec laquelle il traite ces matières, et de la netteté avec laquelle il dégage le fait historique qui peut ressortir de la lecture des légendes monétaires.

La littérature persane proprement dite a reçu des accroissements considérables, mais la plupart de ces livres, imprimés ou lithographiés en Perse et dans l'Inde nous sont encore inaccessibles en Europe, point sur lequel je reviendrai plus tard. M. Graf a publié, à Iéna, une traduction en vers allemands du Bostan de Sadi [2]. C'est un ouvrage qui a toujours été négligé en Europe, on ne sait trop pourquoi, car c'est un recueil d'anecdotes avec leur application morale, tout aussi gracieusement pensé et raconté, et qui mérite tout autant de popularité que le Gulistan [3]. On ne possédait jusqu'ici qu'une ancienne traduction du Bostan par Oléarius, mais elle est si rare que c'est à peu près comme si

[1] *Contributions to the numismatic history of the early Mohammedan Arabs in Persia*, by E. Thomas. Londres, 1849 (95 pages et 3 pl.). Extrait du Journal de la Société asiatique de Londres.

[2] *Moslicheddin Sadis Lustgarten* (Bostan), aus dem persischen übersezt von Dr K. H. Graf. Iena, 1850. In-12, 2 volumes (236 et 182 pages).

[3] Il a paru une nouvelle édition du Gulistan dont voici le titre : *The Gulistan of shekh Sadi of Sheraz*, a new edition, carefully collated with the original manuscripts, by E. B. Eastwick. Hertford, 1850. In-8°.

elle n'existait pas. La traduction de M. Graf est un très-bon travail, exécuté avec une certaine élégance, et avec plus d'exactitude qu'on n'en trouve ordinairement dans une traduction en vers.

M. Rosen a traduit, à Constantinople, en vers allemands, une partie du Mesnéwi de Djelalleddin Roumi [1]. Djelalleddin était né à Balkh, dans le commencement du XIII[e] siècle; il émigra avec son père à Iconium, où il professa pendant longtemps, et avec le plus grand succès, l'exégèse du Coran; mais, arrivé déjà à un âge assez avancé, il abandonna sa chaire pour se livrer à la contemplation et au mysticisme, et composa son célèbre Mesnéwi, que les Soufis sont unanimes à reconnaître pour la plus haute expression de leurs doctrines et de leurs sentiments, et qui est à leurs yeux un livre presque sacré. Le soufisme n'est autre chose que le panthéisme indien recouvert d'une couche de formules musulmanes. Les Persans ont été convertis de force à l'islam, et leur sang indien s'est toujours révolté en secret contre le Coran; ceux qui se croyaient les plus orthodoxes se sont au moins attachés aux souvenirs mystiques qu'Ali avait laissés, je ne sais de quel droit, et ceux qui allaient plus avant dans cette voie se sont faits Soufis. Toute leur littérature est pleine de ce sentiment, dont ils sont loin de se rendre compte eux-mêmes, et tous leurs grands

[1] *Mesnewi oder Doppelverse des Scheich Mewlana Djelalleddin Rumi*, aus dem persischen übertragen von Georg Rosen. Leipzig, 1849. In-8° (XXVI et 216 pages).

poëtes postérieurs à Firdousi sont plus ou moins pénétrés de l'esprit du soufisme. Djelalleddin Roumi a été peu étudié en Europe; il n'en existe que des fragments de traductions par M. de Huszar, par M. Tholuck, et maintenant par M. Rosen. Mais il a été l'objet de nombreux travaux en Orient; il en a paru à Boulak une édition accompagnée d'un commentaire turc, une édition lithographiée à Bombay, au moins une à Tauris, et on en imprime, dans ce moment, une nouvelle à Boulak sans le commentaire.

Un autre ouvrage de la même école est le poëme de Salaman et Absal, par Djami [1], dont M. Forbes Falconer vient de publier la première édition à Londres aux frais de la Société pour la publication des textes orientaux. Djami est un Soufi bien plus réfléchi que Djelalleddin Roumi; il a écrit des livres très-curieux dans lesquels il analyse et réduit à un système régulier les impulsions spontanées qui agitent Djelalleddin, et l'on s'aperçoit, jusque dans ses poésies mystiques, de la nature un peu factice et presque scolastique de son esprit. Salaman et Absal est une histoire allégorique de l'esprit que le corps entraîne vers les passions, mais qui finit par retourner à Dieu. C'est plutôt le livre d'un lettré que d'un dévot. M. Falconer en a publié un texte excellent, et l'a accompagné de variantes surabondantes.

[1] *Salaman and Absal*, an allegorical romance, being one of the seven poems entitled the haft Aurang of Mulla Jami, now first edited by Forbes Falconer. Londres, 1850. In-4° (18 et 68 pages).

La même Société a publié l'Histoire des Atabeks de Syrie et de Perse tirée de Mirkhond, par M. Morley, et accompagnée de sept planches des médailles de ces princes, expliquées par M. Vaux[1]. Les Atabeks étaient une famille de majordomes des sultans Seldjoukites, qui finit par s'emparer des plus belles provinces de cette dynastie, et gouverna en quatre branches une grande partie de la Perse pendant plus d'un siècle. Ce fragment de Mirkhond n'avait pas encore été imprimé en Europe, et complète une série de chapitres de cet auteur qui ont été publiés en différents temps et par différents savants.

M. Dorn, à Saint-Pétersbourg, poursuit, avec la plus louable activité, son entreprise d'éclaircir l'histoire d'une partie très-négligée des pays musulmans, celle des provinces qui avoisinent la mer Caspienne et le Caucase. Il nous donne aujourd'hui le chapitre de Khondemir[2] sur le Thaberistan, chapitre que Khondemir lui-même a emprunté à l'historien spécial de cette province, Schir eddin, que M. de Hammer nous a fait connaître le premier. M. Dorn, qui se propose de publier un ouvrage détaillé sur le Thaberistan, fait imprimer d'avance, afin de pouvoir y

[1] *The history of the Atabegs of Syria and Persia*, by Muhammad ben Khawendshah ben Mahmoud commonly called Mirkhond, now first edited by W. H. Morley. Londres, 1848. In-4° (xxxv et 69 pages et 7 planches).

[2] *Die Geschichte Taberistans und der Serbedare nach Chondemir* persisch und deutsch von Dorn. Saint-Pétersbourg, 1850. In-4° (182 pages). Tiré des Mémoires de l'Académie de Saint-Pétersbourg.

renvoyer, ce chapitre de Khondemir, ainsi qu'un autre sur l'histoire de la petite dynastie des Serbedârs, qui a gouverné une partie du Khorasan pendant le x[e] siècle de l'hégire.

M. Bland a publié, à Londres, l'analyse d'un manuscrit persan sur le jeu d'échecs [1], et a réuni à cette occasion une foule de matériaux sur l'histoire de ce jeu. Le résultat de ces recherches a été pour lui l'idée que la supposition ordinaire de l'origine indienne du jeu pourrait bien être fausse, que le jeu aurait été inventé en Perse, se serait répandu dans l'Inde, et en serait revenu sous une nouvelle forme en Perse, sous Nouschirwan; enfin, que le grand jeu que Timour aimait à jouer pourrait bien être l'ancienne forme persane des échecs. Cette thèse est soutenue savamment et ingénieusement, et appelle de nouvelles recherches sur ce point curieux de l'histoire. Le Mémoire de M. Bland forme un appendice indispensable à l'ouvrage de Hyde sur les jeux des Orientaux, et personne ne le lira sans y trouver de l'instruction et du plaisir, quand même il lui resterait des doutes sur la thèse de l'auteur.

Enfin, M. Vullers [2] a ajouté, à la grammaire persane qu'il a fait paraître il y a dix ans, une seconde

[1] *Persian Chess, illustrated from oriental sources, especially in reference to the great chess, improperly ascribed to Timur, and in vindication of the game against the claims of the Hindus*, by R. Bland. London, 1850 (70 pages et 4 planches).

[2] J. A. Vullers *Institutiones linguæ persicæ*, cum sanscrita et zendica lingua comparatæ. Syntaxis et ars metrica Persarum. Giessen, 1850. In-8° (196 pages).

partie, traitant de la syntaxe et de la métrique. On sait combien la syntaxe persane a été négligée jusqu'aujourd'hui; c'est un sujet difficile, où les règles ne peuvent être déduites que par une observation exacte de faits et d'usages de langue, qui n'ont pas toujours la généralité qu'ils paraissent avoir au premier aspect. M. Vullers nous fournit beaucoup d'observations neuves, et il a toujours eu soin de les appuyer sur des exemples tirés d'un petit nombre d'ouvrages très-accessibles, de sorte qu'il est facile de les contrôler.

C'est ici le lieu de mentionner les ouvrages relatifs aux littératures secondaires de l'Asie occidentale qui sont venus à ma connaissance, et je devrais commencer par les livres turcs qui ont paru depuis deux ans, mais je suis obligé d'avouer que je suis très-mal informé des progrès que cette littérature a faits[1].

M. Peiper, à Hirschberg, en Silésie, a publié un volume qui rentre plutôt dans cette classe que dans toute autre. C'est une anthologie de morceaux tirés d'auteurs turcs, et quelquefois d'auteurs persans et

[1] M. de Hammer Purgstall continue, dans les comptes rendus de l'Académie des sciences de Vienne, le catalogue détaillé des ouvrages qui paraissent à Constantinople. On y trouvera, dans les cahiers d'octobre à décembre 1849, la liste des ouvrages qui ont paru en 1845, 1846 et 1847. Cette liste fait suite à celles que M. de Hammer a insérées successivement dans son Histoire de l'empire ottoman, vol. VII; dans son Histoire de la poésie turque, vol IV; dans les Annales de Vienne, t. XCVI; enfin, dans le Journal asiatique, série IV.

arabes[1]. Le sujet de la plupart de ces morceaux est l'amour mystique, et l'on ne se rend pas bien compte du but du traducteur en réunissant ces fragments. Il aurait peut-être mieux fait de traduire en entier un seul livre, mais d'en choisir un parmi les plus célèbres, car ce mysticisme oriental, si intéressant quand il est l'expression d'un sentiment profond, devient presque nauséabond quand il est exposé par des auteurs du troisième ou quatrième rang.

M. Berezine, professeur à Kasan, publie un ouvrage sous le titre de *Recherches sur les langues des peuples musulmans*[2]; je n'en connais que la première partie, qui traite des dialectes turcs. M. Berezine a voyagé pendant plusieurs années parmi les différentes tribus turques dans un but philosophique; il critique dans ce livre les classifications des tribus turques que divers auteurs européens ont faites, il en expose les contradictions et les erreurs, et propose la sienne, qu'il appuie sur le paradigme du verbe dans les différents dialectes, et sur les observations qu'il a pu faire, pendant ses voyages, sur les différences de prononciation. De plus, il a commencé à faire paraître, sous le titre de Bibliothèque d'historiens orientaux, une collection d'ouvrages

[1] *Stimmen aus dem Morgenlande*, oder deutsch-morgenlændische Frucht und Blumenlese, eine Sammlung von unbekannten, oder noch ungedruckten schriftstücken morgenlændischer autoren von Dr Peiper. Hirschberg, 1850. In-8° (XVIII, 469 pages).

[2] *Recherches sur les dialectes musulmans*, par E. Berezine. Première partie, système des dialectes turcs. Casan, 1848. In-8° (XI et 95 pages).

historiques relatifs aux nations de race tartare. Le premier volume contient le Scheibani-Nameh, qui est une histoire des Turcs mongols en dialecte djagataï, d'après un manuscrit unique de la bibliothèque de Saint-Pétersbourg. Le second volume donne la traduction tartare d'un abrégé du Djami al-Tewarikh de Raschid eddin. Le troisième volume, qui, je crois, n'a pas encore paru, nous donnera la partie de l'histoire de Benakiti qui traite des Mongols. Le quatrième est destiné à une édition de l'histoire des Mongols, intitulée *Altan Topschi*, en Mongol, le cinquième à une nouvelle édition d'Aboulghazi. Tous ces ouvrages sont ou seront accompagnés de traductions et de commentaires en russe. Je n'ai vu aucun volume de cette collection, de sorte que je ne puis pas même en indiquer les titres exacts.

Mirza Kazem-Beg vient de publier à Saint-Pétersbourg une édition du Derbend-Nameh: c'est la traduction turque d'une compilation originairement écrite en persan, et contenant la substance de ce que disent les meilleurs historiens arabes et persans sur les événements qui se sont passés dans le Daghestan. M. Klaproth a donné autrefois une analyse de ce livre dans le Journal asiatique, et Mirza Kazem-Beg lui-même y a inséré récemment un chapitre tiré de l'ouvrage. Mirza Kazem-Beg a accompagné le texte turc d'une traduction et d'un commentaire en anglais [1].

[1] *Derbend-Namah*, translated from a select turkish version and

M. Brosset a commencé l'impression d'une chronique géorgienne connue sous le nom de la Chronique de Wakhtang V[1]. Le corps de l'ouvrage est plus ancien et a été revu, corrigé et complété au commencement du dernier siècle, par ordre du roi dont elle porte le nom. On y voit que l'ancienne histoire de la Géorgie est perdue; ce qu'on donne pour telle consiste dans des noms propres, auxquels on a accolé des histoires tirées de traditions persanes du temps des Sassanides et d'auteurs arméniens. A l'époque de la conversion des Géorgiens au christianisme commencent à poindre des éléments historiques mêlés, d'un côté, de fables légendaires, de l'autre, de romans héroïques, comme, par exemple, l'histoire de Wakhtang Ier, qui est évidemment un extrait d'un poëme épique. A partir des guerres contre les musulmans, les données historiques augmentent graduellement, surtout à l'aide des annales ecclésiastiques et des martyrologes. La partie publiée de cette chronique se termine au XIIe siècle.

Il me reste à parler des Arméniens. Cette petite nation est, de tous les peuples de l'Orient, celle qui attache le plus d'importance au savoir; elle a une littérature originale et la cultive avec une sorte

published with the texte and with notes by Mirza A. Kazem-Beg. Saint-Pétersbourg, 1851. In-4° (XXIII et 245 pages).

[1] *Histoire de la Géorgie, depuis l'antiquité jusqu'au XIXe siècle*, traduite du Géorgien par M. Brosset. Première partie, première livraison. Saint-Pétersbourg, 1849. In-4° (383 et 268 pages).

de fierté; elle a su se créer, partout où elle se trouve en nombre, des centres littéraires d'où partent des journaux et des ouvrages destinés à répandre l'instruction. Malheureusement, je ne connais qu'un petit nombre des ouvrages qui sont sortis depuis quelque temps des presses arméniennes. M. Emin, professeur au collége arménien de Lazareff, a publié une chrestomathie[1] et une grammaire arméniennes[2], et une collection de chants et traditions populaires de l'Arménie ancienne[3]. Il vous sera rendu compte de cet ouvrage dans cette séance même, par M. Dulaurier, qui est infiniment plus en état de vous donner une idée de l'intérêt de cet ouvrage que votre rapporteur. M. Dulaurier lui-même a fait paraître un récit de la première croisade d'après la chronique de Mathieu d'Édesse[4]. Les Arabes, les Grecs et les Latins ont raconté les événements qui ont marqué cette guerre en Palestine. Mais ce qui se passa à Édesse, dans la Cilicie et dans le nord de la principauté d'Antioche a peu attiré leur attention, et n'a été rapporté par eux que bien imparfaitement. C'est cette lacune de l'histoire des guerres saintes que les auteurs arméniens sont appelés à

[1] *Chrestomathie arménienne,* par M. Emin, professeur au collége Lazareff, à Moscou. Moscou. In-8°, 1850.

[2] *Grammaire arménienne,* par M. Emin. Moscou, 1849. In-8°.

[3] *Chants et traditions populaires de l'Arménie ancienne,* par M. Emin. Moscou, 1850. In-8°.

[4] *Récit de la première croisade,* traduit de la chronique de Mathieu d'Édesse, par Éd. Dulaurier. Paris, 1850. In-4° (108 pages).

remplir, et M. Dulaurier a fait un ample recueil de leurs récits qui est prêt pour la publication.

J'arrive à l'Inde. De toutes les parties de la littérature sanscrite, aucune n'est cultivée aujourd'hui avec autant d'ardeur que la littérature védique. On l'avait laissée longtemps de côté avec une sorte de respect, et presque de crainte; mais le progrès des connaissances philologiques en a, à la fin, rendu l'étude possible et le progrès des connaissances historiques l'a rendue nécessaire. On y était ramené, non-seulement par les besoins des recherches sur l'Inde elle-même, où tout se rattache aux Védas par des liens incontestables, quoique encore fort obscurs, mais aussi par l'extention des études de l'antiquité persane et de l'antiquité bouddhiste, qui, toutes les deux, ont besoin des Védas pour être bien comprises. En voyant ces hymnes du Rigvéda, si simples, si dépourvues d'indications de faits, le produit de la piété patriarchale dans des temps où le père de la famille était encore roi et prêtre, on a quelque peine à se rendre compte de l'importance historique de ces documents. Mais, quand on réfléchit qu'il n'y a eu dans le monde que trois grandes impulsions civilisatrices, celle donnée par les Indiens, celle donnée par les Sémites, et celle donnée par les Chinois; que l'histoire de l'esprit humain n'est que le développement et la lutte de ces trois éléments, on comprend alors de quelle importance il est de connaître les premières effusions de l'esprit

indien et de les suivre dans les développements inattendus qu'elles ont pris et dans les conséquences immenses qu'elles ont amenées. Ce sera l'étude la plus grande, la plus attachante et la plus difficile que nos successeurs auront à continuer et à achever, et pour laquelle l'Europe et l'Inde commencent à leur fournir des matériaux.

Le plus important des ouvrages védiques est, sans contredit, le texte du Rigvéda, dont M. Müller a entrepris la publication et dont il a fait paraître le premier des quatre volumes qui renfermeront l'ouvrage[1]. Le texte y est accompagné de la glose de Sayana, un des derniers, mais aussi un des plus exacts commentateurs du recueil des hymnes. La reproduction du texte lui-même ne présente pas de difficultés sérieuses à un éditeur exercé, parce qu'il a été conservé avec le soin et avec toutes les précautions que la plupart des peuples ont employés pour prévenir la négligence et les falsifications des copistes de leurs livres sacrés; mais le commentaire a offert à M. Müller des difficultés de diverses espèces, surtout par l'abondance des citations de grammairiens, de ritualistes et de commentateurs plus anciens qu'il contient, et qu'un éditeur est obligé de rechercher dans des ouvrages restés manuscrits et dont beaucoup manquent encore dans les bibliothèques, déjà si riches, de l'Angleterre. M Müller

[1] *Rig-veda Sanhita*, the sacred hymns of the Brahmans together with the commentary of Sayanacharya, edited by D[r] Max Müller. Londres, 1849. In-4° (xxiv, 990 pages).

s'est acquitté de cette tâche avec un soin très-consciencieux et avec un succès qui place son ouvrage très-haut dans l'estime des juges compétents. Le second volume du texte est sous presse, mais, dans l'intervalle, M. Müller nous fait espérer la publication d'une introduction au Rigvéda, dans laquelle il essayera de tirer quelques-unes des conséquences historiques qui découlent des hymnes et d'ouvrir ainsi la voie à des recherches qui promettent les résultats les plus curieux pour l'histoire générale de l'esprit humain. Le texte du Rigvéda est exécuté aux frais de la Compagnie des Indes, sans luxe inutile, mais avec une élégance convenable.

La Compagnie, en décidant l'impression du texte sanscrit, a désiré en même temps qu'une traduction anglaise mît ce grand ouvrage à la portée du public. M. Wilson, le plus illustre des indianistes, s'est chargé de cette œuvre et nous a donné le premier volume de sa traduction [1], qui répond à la totalité des hymnes contenus dans le premier volume de M. Müller. Cette traduction, faite avec une exactitude qu'il est bien difficile d'atteindre dans des textes de cette antiquité, est accompagnée de notes destinées à familiariser le lecteur avec les noms les plus importants des dieux et des personnages de ces hymnes.

[1] *Rig-veda Sanhita*, a collection of ancient hindu hymns constituting the first Ashtaka, or book of the Rig-veda, translated from the original sanscrit by H. H. Wilson. Londres, 1850. In-8° (LI et 341 pages).

De son côté, M. Langlois a ajouté deux nouveaux volumes à sa traduction française du Rigvéda[1], à laquelle il ne manque plus, pour être terminée, que le quatrième volume, dont l'impression est très-avancée.

Le second des Védas a trouvé dans M. Weber un éditeur qui apporte à l'accomplissement de sa tâche la plus louable activité; le quatrième et le cinquième fascicule du Yadjour véda[2] viennent de nous parvenir. Cet ouvrage paraît aussi avec les encouragements de la Compagnie des Indes. Le même savant a fondé, en collaboration avec plusieurs indianistes allemands, un recueil consacré à l'étude critique des anciens monuments de la littérature sanscrite[3]. Les Védas et leurs nombreux annexes y occupent naturellement la première place. L'auteur en a déjà publié un premier volume et le premier numéro du second. M. Weber y fait preuve d'une lecture très-étendue et très-variée, en même temps qu'il y déploie un esprit d'invention et de critique, quelquefois un peu impatient, mais certainement très-original et très-fécond. Il s'applique surtout à tirer des textes de tout genre qui se rattachent aux Védas les conséquences les plus propres à montrer l'ori-

[1] *Rig-veda, ou livre des hymnes,* traduit du sanscrit par M. Langlois. Paris, 1850, deuxième volume (527 pages); 1851, troisième volume (587 pages).

[2] *The White Yadjurveda,* edited by Albrecht Weber. Part. I, n. 4, 5. Berlin, 1851. In-4° (pages 433-736).

[3] *Indische Studien. Zeitschrift für die Kunde des indischen alterthums,* von Weber. Berlin, 1851. In-8°, vol. II, p. 1. (160 pages.)

gine et le développement des idées philosophiques et mythologiques des Indous.

Dans une voie analogue, M. Roth continue son édition du texte de Yaska[1], l'un des plus anciens recueils d'interprétations des passages les plus difficiles du Rigvéda. Je ne dois pas passer sous silence les mémoires de M. Roth[2] sur les divers points de la mythologie comparée de la race indienne, mémoires qui se distinguent par beaucoup de savoir, de sagacité et de mesure[3].

Nous savons qu'il se publie depuis quelque temps à Calcutta, par les soins de la Société Tattwabodhini pratica, des travaux nombreux et variés sur la littérature védique, mais nous n'en connaissons en Europe qu'à peine les titres et je regrette de ne pas pouvoir les annoncer d'une manière détaillée. Nous n'avons heureusement pas à exprimer le même regret à l'occasion du grand recueil lexicographique sanscrit du Radha Radhakanta Déva, dont le sixième volume est arrivé en Europe. Quoique ce livre ne soit pas destiné à être vendu, la libéralité de l'auteur l'a rendu accessible en Europe à un certain nombre de savants à qui il est indispensable. Un

[1] *Yaska's Nirukta, sammt der Nighantavas*, herausgegeben von Rudolph Roth. Goettingue, 1850. In-8°, deuxième cahier.

[2] Voyez *Die Sage von Dschemschid* von Roth, dans le Journal de la Société orientale allemande, vol. IV, cah. 4, et *Die Sage von Çanaçapa*, dans les *Indische Studien* de Weber, vol. I.

[3] Voyez aussi, comme rentrant dans cette classe de travaux, *La Tradition indienne du déluge*, par Félix Nève. Paris, 1851. In-8° (69 pages).

autre ouvrage sanscrit imprimé à Calcutta, sous le patronage de la Société asiatique du Bengale, ne nous est parvenu qu'après la mort de l'éditeur, qui était un savant missionnaire allemand dans l'Inde; c'est l'Anthologie sanscrite de M. Häberlin[1]. Cet ouvrage contient un grand nombre de petits poëmes d'inégale longueur dont la tradition attribue plusieurs à des auteurs très-célèbres et qui sont pour les littérateurs indiens l'objet d'une prédilection marquée. Quelques-uns de ces poëmes avaient été publiés à part, mais le plus grand nombre paraît pour la première fois dans ce volume. Je dois mentionner ici, à cause de l'analogie de sa destination, une chrestomathie nouvellement publiée en Allemagne par M. Hoefer[2], qui ne paraît pas encore être arrivée à Paris.

M. Gorresio a continué avec activité sa grande entreprise d'une édition complète du Ramayana; on apprendra avec plaisir que le texte sanscrit est entièrement achevé et que le second volume de la traduction est sous presse[3]. C'est un résultat dont on ne peut que féliciter les études indiennes de voir entre les mains des savants la totalité d'un

[1] *Kavya-Sangraha*, a sanscrit anthology being a collection of the best smaller poems in the sanscrit language, by Dr J. Häberlin. Calcutta, 1847. In-8° (532 pages).

[2] *Sanskrit Lesebuch mit Benutzung handschriftlicher Quellen*, herausgegeben von Hoefer. Hambourg, 1850. In-8° (99 pages).

[3] *Ramayana, poema indiano di Valmici*, pubblicato per Gaspare Gorresio, vol. VI. Paris, 1850 (XLVII et 605 pages).

poëme dont on avait essayé deux fois de publier des éditions, qui n'ont pas été menées à fin.

Un orientaliste allemand connu par des publications de textes sanscrits très-corrects, M. Stenzler, à Breslau, a fait paraître une édition du texte du législateur Yadjnavalka [1] accompagnée de variantes et d'une traduction allemande. L'éditeur a pris le soin de relever d'une manière suivie la concordance de ce texte avec le texte plus ancien de Manou et il a ainsi fait le premier pas dans l'étude comparée des recueils de lois indiennes.

Un missionnaire français, M. Guérin, qui a passé une grande partie de sa vie dans l'Inde, a publié deux chapitres d'un ouvrage astronomique intitulé Suriya Siddhanta [2], titre que le traducteur prend pour le nom de l'auteur. M. Guérin donne le texte et la traduction de ces deux chapitres et les fait suivre de dissertations astronomiques et mythologiques. Je suis trop incompétent sur le fond pour porter un jugement sur le mérite de ce livre, mais qu'il me soit permis de protester contre l'orthographe insolite que l'auteur a suivie et qui ne pourrait avoir d'autre résultat que de jeter un nouveau désordre dans une matière déjà assez difficile par

[1] *Yajnavalka's Gesetzbuch*, sanscrit und deutsch, herausgegeben von Dr A. Stenzler. Berlin, 1849. In-8° (x, 134 et 127 pages).

[2] *Astronomie indienne*, d'après la doctrine et les livres anciens et modernes des Brammes (*sic*) sur l'astronomie, l'astrologie, la chronologie, suivie de l'examen de l'astronomie des anciêns peuples de l'Orient, par M. l'abbé Guérin. Paris, 1847. In-8° (x, 250 pages et 4 planches). — Ce livre n'a été publié qu'en 1849.

elle-même. Heureusement, il est peu probable que d'autres aient envie d'adopter ce précédent étrange.

Avant de quitter la littérature brahmanique, je ne dois pas oublier la publication du cinquième et avant-dernier cahier de la Grammaire comparée de M. Bopp[1]. La création de la grammaire comparée des langues indo-européennes, à laquelle M. Bopp a eu la gloire d'attacher son nom, est un des plus beaux résultats que la science ait obtenus de l'étude du sanscrit. Elle a donné le moyen de substituer aux conjectures incertaines d'une étymologie sans principes des lois de plus en plus rigoureuses et dont l'application s'est étendue beaucoup au delà du domaine qu'on aurait été tenté de leur assigner. Elle est devenue aujourd'hui un guide infaillible dans des recherches ethnographiques et historiques que jusqu'alors on ne pouvait traiter qu'à l'aide de conjectures. Sans parler des progrès qu'on lui doit journellement dans le domaine des études orientales, je signalerai une application nouvelle et également heureuse qu'on en a fait dernièrement à un sujet presque désespéré, l'intelligence des anciennes langues de l'Italie et l'interprétation des textes peu nombreux qui nous en sont restés. MM. Lassen et Lepsius étaient entrés les premiers dans cette voie nouvelle, mais leurs autres occupations les en ont

[1] *Vergleichende Grammatik des sanskrit, zend, griechischen, lateinischen, litthauischen, altslawischen, gothischen und deutschen,* von Franz Bopp. Cinquième partie. Berlin, 1849. In-4° (pages 981-1156).

bientôt détournés, de sorte que le sujet était resté presque intact, lorsque MM. Kirchhof et Aufrecht[1] y ont appliqué, avec une méthode rigoureuse, les procédés de la philosophie comparative et ont ainsi rattaché avec certitude l'ancien dialecte des tables eugubines à la souche des langues indo-européennes.

Pour terminer ce que nous savons du progrès des études indiennes, je réunirai dans un seul article les travaux sur le bouddhisme dont j'ai eu connaissance. M. Wilson[2], mettant à profit le déchiffrement très-ingénieux de la grande inscription bouddhiste de Kapur di Giri par M. Norris, a inséré, dans le Journal de la Société asiatique de Londres, un mémoire où il compare ce texte avec les inscriptions analogues de Girnar et de Dhauli. On sait qu'un roi indien, probablement Asoka, dont la domination s'étendait des frontières de la Perse jusqu'au golfe du Bengale, a voulu perpétuer le souvenir de la protection qu'il accordait à la doctrine des Bouddhistes, en faisant graver des édits moraux sur un grand nombre de rochers ou de colonnes, dispersés dans toutes les parties de son empire. L'inscription de Kapur di Giri relevée par M. Masson est le plus septentrional de ces monuments. Comme elle reproduit le texte de Girnar et de Dhauli, l'exa-

[1] *Dic umbrischen Sprachdenkmäler,* von Aufrecht und Kirchhoff, 2 vol. Berlin, 1849. In-4° (169 et 423 pages).

[2] *On the rock inscriptions of Kapur di Giri, Dhaul and Girnar,* by H. H. Wilson. Londres, 1849. In-8° (99, 10 et 22 pages). Extrait du Journal de la Société asiatique de Londres.

men que vient d'en faire M. Wilson lui a fourni le moyen de soumettre à un nouvel examen la lecture et l'interprétation que M. Prinsep avait données de ces deux dernières.

L'épigraphie bouddhiste s'est enrichie récemment d'une collection d'inscriptions trouvées dans les cavernes de l'ouest de l'Inde. Je veux parler de l'ouvrage de M. Bird[1] qui, sous un titre trop général, contient un recueil précieux de dessins et d'inscriptions bouddhistes, pour la plus grande partie inédites; c'est là ce qui fait la valeur de ce livre, dont le texte contient plus d'une hypothèse hasardée. On peut espérer de posséder dans quelque temps une collection encore plus complète de ces dessins extrêmement curieux, des grottes et temples souterrains des bouddhistes indiens. La Compagnie des Indes a donné depuis quelques années à des officiers de son armée la mission de copier, sur une grande échelle et en couleurs, les fresques qu'on trouve dans ces souterrains; j'en ai vu un assez grand nombre à la bibliothèque de la Compagnie des Indes, et je sais que l'intention des directeurs est de les faire publier quand la collection sera complète. C'est déjà un véritable service rendu à la science, que de les avoir fait recueillir et mises ainsi à l'abri des nombreuses causes de destruction qui les menacent depuis qu'elles ont attiré l'attention des Européens.

La littérature siamoise étant entièrement bouddhi-

[1] *Historical researches on the origin and principles of the Bauddha*

que, tout ouvrage destiné à nous en faciliter l'accès est un secours direct offert à l'étude du bouddhisme, de sorte que je ne puis placer qu'ici la mention de la nouvelle Grammaire siamoise publiée à Bangkok par M. de Pallegoix, vicaire apostolique du Siam[1]. On ne possédait jusqu'ici qu'une seule grammaire de cette langue, compilée, il y a une vingtaine d'années, par le colonel Low, et qui n'offrait que des ressources insuffisantes aux savants. M. de Pallegoix était dans des conditions bien plus favorables pour produire une bonne grammaire; résidant depuis vingt ans à Siam, il avait à sa disposition tous les travaux des missionnaires ses prédécesseurs, était en position pour consulter les chrétiens du pays, pouvait imprimer avec des caractères excellents gravés pour la mission des Baptistes à Bangkok, et publier son livre sous ses propres yeux. La langue siamoise est extrêmement simple, mais, comme toutes les langues de cette espèce, elle se dédommage de la pauvreté de ses formes grammaticales par la complication de la syntaxe, et M. de Pallegoix a eu soin de fournir à ses lecteurs une riche moisson d'observations sur les usages du langage. Il y a ajouté une chronologie, une exposition du système vulgaire du bouddhisme siamois et une liste considérable d'ou-

and Jaina religions, by James Bird. Bombay, 1847. In-fol. (22 pages et 54 planches).

[1] *Grammatica linguæ Jhai*, auctore Dr J. Pallegoix, episcopo Mallansi, vicario apostolico Siamensi, ex typographia collegii Assumptionis, B. V. M. in civitate Krung Theph maha nakou si Ayuthaya, vulgo Bankok, 1850. In-4° (242 pages).

vrages écrits en siamois, qui consistent en romans traduits du chinois, en chroniques, en collections de lois, et, avant tout, en livres religieux, dont il énumère trois mille six cent quatre-vingt-trois volumes. L'ouvrage est écrit en latin, et M. de Pallegoix est occupé, dans ce moment, à faire imprimer un dictionnaire siamois-latin.

Il me reste à parler d'un petit livre qui est l'annonce et la promesse d'un grand travail attendu depuis longtemps avec impatience; c'est un chapitre de l'histoire de la vie et des voyages de Hiouen-thsang. On sait que l'Inde a été, pour les bouddhistes chinois, le but d'un grand pèlerinage, aussi longtemps que des établissements de leur religion se sont maintenus sur le sol de la Péninsule. Pour eux, l'Inde était ce que la terre sainte et Rome réunies étaient pour l'Europe du moyen âge. Ils y allaient pour vénérer les vestiges et les reliques de Bouddha et en même temps pour s'y faire instruire dans la théorie la plus savante et la plus accréditée de leurs dogmes; ils en rapportaient des livres sanscrits, qu'ils traduisaient après en chinois, et les fatigues et les dangers d'un si grand voyage les couvraient, à leur retour, d'une auréole de sainteté. L'intérêt qui s'attachait à ces pèlerinages excitait, heureusement pour nous, quelquefois l'ambition littéraire de ces docteurs, et ils voulurent laisser un souvenir de leur voyage, de leurs périls, et des observations qu'ils avaient faites dans les pays qu'ils avaient parcourus. On comprend l'importance

immense que ces livres ont pour nous; ils nous donnent la description de l'Inde et des pays intermédiaires entre elle et la Chine dans les premiers siècles de notre ère, une foule de détails sur l'histoire, la géographie et les mœurs, que nous chercherions en vain dans les auteurs sanscrits, et surtout la date précise d'une quantité de faits que les Indiens eux-mêmes ne nous donnent aucun moyen de fixer. M. Rémusat a senti le premier le parti qu'on pouvait tirer de ces voyages, et sa traduction du Foĕ-kouĕ-ki fut reçue par tous les indianistes comme un des secours les plus précieux pour leurs travaux. Mais il existe d'autres voyages bouddhiques dans l'Inde et M. Julien entreprit de traduire et de commenter celui de Hiouen-thsang, de beaucoup le plus considérable, le plus détaillé et le plus riche de faits et de renseignements. Hiouen-thsang est un bouddhiste du VII[e] siècle de notre ère; il passa dix-sept ans en pèlerinage et composa à son retour un ouvrage en sanscrit sur son voyage et la doctrine bouddhique des pays qu'il avait traversés, ouvrage qui fut traduit en chinois par une commission de lettrés, sur l'ordre de l'empereur. En même temps, un des disciples écrivit l'histoire de la vie et des voyages de son maître dans un style plus facile, et en omettant une grande partie des légendes bouddhiques du grand ouvrage. Ces deux livres se complètent l'un l'autre, et M. Julien se propose de les traduire tous les deux, en commençant par le dernier. Il entoure sa traduction d'un commentaire

varié, dans lequel il rassemble une foule de documents sur les pays dont il est question, sur les personnages dont parle l'auteur, sur les livres sanscrits qu'il cite, et y ajoute une chronologie bouddhique accompagnée d'un ample commentaire. Ce grand travail est à peu près terminé et formera une addition des plus importantes à la littérature historique de l'Orient. Le chapitre que M. Julien publie aujourd'hui[1] peut donner une idée de la manière de l'auteur, mais laisse à peine pressentir toute la valeur de l'ensemble et la richesse des additions que le traducteur y joindra.

Cette publication forme une transition naturelle à la littérature chinoise, où la part de la France est, comme à l'ordinaire, de beaucoup la plus grande. Je ne sais comment expliquer ce fait, que les autres nations lui ont presque abandonné le soin et l'honneur de les instruire sur la Chine et que, malgré les exceptions honorables de quelques sinologues anglais, allemands, portugais et américains, on ne puisse étudier réellement ce grand pays que dans des ouvrages français.

La littérature chinoise a cela de singulier qu'étant l'expression d'un peuple si différent de nous par son origine, sa langue, son histoire et ses institutions, elle est néanmoins celle de toutes les litté-

[1] *Histoire de la vie d'Hiouen-thsang et de ses voyages dans l'Inde*, traduite du chinois; fragment lu à l'Académie des inscriptions par M. Stanislas Julien. Paris, 1851. In-8° (72 pages).

ratures orientales qui ressemble le plus à la nôtre, et la seule où chacun, le savant autant que l'homme pratique, trouve matière à étude, quelle que soit la branche de science ou d'application qu'il cultive. C'est ainsi que M. d'Hervey [1], qui a le goût de l'agriculture, à eu l'heureuse idée de s'occuper de la littérature chinoise pour en tirer des lumières sur un art dans lequel les Chinois ont fait des progrès étonnants, mais qui n'ont été étudiés que très-partiellement. Vous connaissez tous le Traité des vers à soie que M. Julien a traduit et qui a eu une influence si favorable sur cette grande industrie en France, et il est évident que la Chine nous réserve des enseignements semblables sur d'autres branches de l'agriculture, et surtout de l'horticulture, et M. d'Hervey a conçu le plan de traduire en entier l'encyclopédie agricole, dont le traité des vers à soie est tiré, et qui a paru sous Kièn-long. C'est une entreprise de longue haleine et pleine de difficultés, à cause de la quantité de termes botaniques et techniques dont ces traités sont nécessairement hérissés, et sur lesquels nos dictionnaires ne donnent que de faibles lumières. En attendant cette grande et importante publication, M. d'Hervey nous expose aujourd'hui son point de vue, quelques-uns des résultats aux-

[1] *Recherches sur l'agriculture et l'horticulture des Chinois*, et sur les végétaux, les animaux et les procédés agricoles que l'on pourrait introduire avec avantage dans l'Europe occidentale et le nord de l'Afrique, par le baron Léon d'Hervey-Saint-Denys. Paris, 1850. In-8° (262 pages).

quels il est arrivé, les points particuliers à étudier, les fruits, légumes et arbres chinois dont l'introduction serait possible en France et en Algérie, et l'analyse sommaire de l'encyclopédie dont il s'occupe. Tout cela est très-instructif et exposé avec une netteté et avec une indication si honnête des difficultés, que l'on ne peut trop encourager l'auteur à persévérer dans cette voie presque nouvelle.

M. Pavie a publié récemment le second volume de sa traduction du San-koué-tchi[1]. Le premier volume n'a pas attiré l'attention du public au degré qu'il le méritait et que l'ouvrage entier finira par conquérir. La raison en est dans deux obstacles que rencontre en Europe tout ouvrage historique traduit du chinois; le premier repose sur la séparation qui a toujours existé entre les Chinois et le reste du monde. Leur histoire ne nous rappelle aucun de nos souvenirs; leurs grands hommes n'ont influé en rien sur le sort des nations dont nous tirons notre origine ou nos croyances; les Chinois sont pour nous presque comme un peuple qui aurait vécu dans une autre planète: c'est là un obstacle sérieux à l'intérêt que le public peut prendre à l'antiquité chinoise. Mais il y en a un autre, presque puéril, et qui pourtant est, je crois, le plus puissant des deux, c'est le son inaccoutumé des noms chinois, que nous avons de la difficulté à distinguer et à re-

[1] *San-koué-tchy*, histoire des trois royaumes, roman historique, traduit, sur les textes chinois et mandchou, par Théodore Pavie, tome II. Paris, 1851. In-8° (xv et 428 pages).

tenir, et qui décourage les lecteurs, dès le premier aspect du livre. Ces difficultés ne pourront céder, ou plutôt diminuer, que très-graduellement, à mesure qu'on s'accoutumera à faire entrer la Chine dans l'histoire générale, à la regarder comme une branche parallèle de l'humanité qui a eu un développement semblable au nôtre, et qui nous offre, en toute chose, un point de comparaison.

Les Chinois possèdent, à côté de leurs chroniques officielles, une seconde classe d'ouvrages historiques dans lesquels on s'est efforcé de revêtir de chair les ossements un peu secs de la chronique; on s'est servi de la tradition populaire pour présenter une image plus vivante d'une époque et l'on a créé ainsi un genre de littérature qui tient chez les Chinois la place que la poésie épique occupe chez les autres peuples. M. Pavie nous donne le plus célèbre de ces ouvrages qui contient la peinture de l'époque des guerres civiles qui ont désolé la Chine depuis la chute de la dynastie des Han jusqu'à l'avénement de la dynastie des Tsin, c'est-à-dire, de l'an 168, jusqu'à l'an 265 de notre ère. C'était le temps héroïque de la Chine et les personnages qui y ont joué un rôle sont aussi familiers à la tradition chinoise que les héros d'Homère le sont en Europe, ou plutôt, ils le sont bien davantage, parce que, en Chine, l'empire n'a pas passé d'un peuple à l'autre, et que les traditions sont restées nécessairement plus familières et ont pénétré plus profondément dans les esprits que chez nous. Les Chinois trouvent dans

ce livre tout le charme de souvenirs populaires, le récit dramatique d'aventures célèbres dans leur histoire, l'exposé élégant des hauts faits de leurs héros les plus illustres et la narration des traits de caractère et des aventures qui ont donné naissance à mille proverbes familiers; et l'on ne peut pas s'étonner de la popularité de cet ouvrage, popularité telle qu'aucun livre en Europe n'en a jamais acquis une pareille et ne peut jamais en acquérir. Ce livre perd naturellement pour nous le charme inexprimable qu'il paraît avoir pour les Chinois, et devient pour nous un objet d'étude; nous y trouvons un modèle de la manière dont les Chinois se sont servis de leurs anciennes ballades et des traditions populaires pour donner des couleurs plus vives à leur histoire; nous y trouvons les caractères plus ou moins historiques dans lesquels les Chinois ont individualisé leur idéal des vertus et des vices humains et il faut savoir grand gré à M. Pavie de nous avoir fourni par sa traduction un élément essentiel pour une future histoire comparée des littératures.

Si M. d'Hervey nous présente la Chine d'aujourd'hui dans son activité industrielle, si M. Pavie nous la montre dans les guerres de son moyen âge féodal, M. Biot nous fait remonter dans son antiquité par la traduction du Tchéou-li[1]. Lorsque dans le XIIe siècle avant notre ère, la seconde dynastie chinoise,

[1] *Le Tcheou-li, ou rite des Tcheou,* traduit pour la première fois du chinois par feu Édouard Biot. Paris, 1851. Trois vol. in-8° (48, LXIV, 500, 620 et 119 pages).

celle des Chang, périt par ses vices, l'empire tomba entre les mains de Wou-wang, chef de la famille princière des Tchéou. Wou-wang était un grand homme de guerre et d'état, et il avait à ses côtés son frère Tchéou-kong, qui était un esprit organisateur du premier rang, et à qui il confia la réforme morale et administrative de l'empire. Tchéou-kong essaya la réforme des doctrines morales en attachant à chacune des lignes mystérieuses des Koua de Fohi un apophthegme, et donna ainsi sa forme actuelle à l'Y-king. Ce livre est resté pour les Chinois un objet de respect religieux et d'études incessantes, et pour nous une énigme qui, plus que tout autre produit de l'esprit chinois, nous fait sentir que nous avons en face de nous une race entièrement distincte de la nôtre. Mais s'il nous est difficile de nous rendre compte des motifs et des effets de la partie morale des réformes de Tchéou-kong, rien n'est plus facile que de comprendre le but et les détails de l'organisation administrative, dont le Tchéou-li nous offre le tableau.

Les Tchéou ne trouvèrent pas table rase dans leur empire, et lorsqu'il s'agit de la nouvelle organisation de la Chine, ils rencontrèrent une féodalité puissante, dont ils avaient fait partie eux-mêmes, et ils furent obligés de la ménager, en laissant subsister à côté du territoire impérial soixante-trois territoires féodaux, dont les gouverneurs étaient héréditaires, mais qui d'ailleurs devaient administrer selon les lois et les formes établies pour le territoire impérial.

Cette concession faite, ils abolirent toutes les autres charges héréditaires, et établirent un vaste système d'administration centrale comme le monde n'en avait jamais vu.

L'administration est divisée dans le Tchéou-li en six ministères, qui se subdivisent en sections, et l'autorité et le contrôle descendent régulièrement et systématiquement jusqu'aux derniers employés, et embrassent toutes les fonctions sociales. L'empereur et les princes feudataires sont contenus par des formes et des rites, et par la censure; les employés de tout grade par la dépendance hiérarchique et par un système d'inspection perpétuelle; le peuple, par les règlements et par l'enseignement, non-seulement moral, mais industriel, que l'état se charge de lui donner. C'est un système étonnant, reposant sur une idée unique, celle de l'état chargé de pourvoir à tout ce qui peut contribuer au bien public, et subordonnant l'action de chacun à ce but suprême. Tchéou-kong a dépassé dans son organisation tout ce que les états modernes les plus centralisés et les plus bureaucratiques ont essayé, et il s'est rapproché en beaucoup de choses de ce que tentent certaines théories socialistes de notre temps, avec la seule et immense différence qu'il a placé la source du pouvoir dans le sommet de la société, au lieu de la mettre dans la base, comme on le veut aujourd'hui.

La famille des Tchéou, après une durée de cinq siècles, finit par succomber au développement de

ce reste de féodalité qu'elle avait laissé subsister. Mais l'empreinte que la main puissante de Tchéou-kong avait laissée n'a pu être effacée; il avait donné définitivement son pli à la nation, et après une série de révolutions et de guerres civiles qui ont duré des siècles, elle est revenue aux institutions des Tchéou, et elle est aujourd'hui encore gouvernée selon les principes que Tchéou-Kong avait appliqués, et en partie d'après les formes mêmes qu'il avait créées.

La forme du Tchéou-li est celle d'un almanach impérial; mais il est infiniment plus instructif que ne le promet une liste d'employés, si ample et si systématique qu'elle soit, parce que Tchéou-kong entre dans une infinité de détails sur les fonctions, pour les bien préciser et bien faire sentir aux employés leurs devoirs et le ressort de leur autorité, de sorte que son ouvrage nous présente un tableau presque complet de l'état social de la Chine de son temps. Je ne saurais comparer ce document à aucun autre que l'antiquité nous ait légué, si ce n'est, jusqu'à un certain degré, au Code de Manou, qui contient, sous une autre forme, le tableau social de l'Inde antique. Rien n'est plus curieux que la comparaison de ces deux monuments littéraires, où les tendances opposées du génie de ces deux peuples sont marquées si distinctement. En Chine, la vie spirituelle est toute politique, et la vie civile toute impériale; dans l'Inde, la vie spirituelle est toute métaphysique, et la vie civile

toute municipale. L'histoire de ces deux grandes nations est le commentaire et le développement de ces deux tendances.

L'impression du Tchéou-li a été commencée par le traducteur, et achevée après sa mort à l'aide de M. Stanislas Julien, par les soins de M. Biot père. L'ouvrage est terminé par une table analytique, qui rendra faciles les recherches dont il sera l'objet, et que malheureusement celui qui a ouvert cette riche voie de l'antiquité ne pourra plus poursuivre.

Me voici arrivé au bout de ma tâche, autant que j'ai pu la remplir; je crains que la liste que je vous ai présentée ne soit très-incomplète, même pour les livres orientaux qui ont été publiés en Europe, et que bien des travaux n'aient échappé à mon attention; mais ce dont je suis sûr, c'est qu'elle ne contient pas la moitié des ouvrages que j'aurais eu à annoncer, si j'avais pu apprendre ce qui a paru en Orient même. Il se publie aujourd'hui un nombre d'ouvrages orientaux infiniment plus grand que nous ne le soupçonnons; on imprime en Égypte et en Turquie, on lithographie à Tauris et à Téhéran, on imprime et on lithographie dans toutes les parties de l'Inde, on imprime dans toutes les colonies européennes de l'Asie, et presque toutes les missions ont des presses, dont elles font usage avant tout pour les besoins de leur enseignement, mais souvent pour la publication d'ouvrages qui intéressent à un haut

degré la science. De toute cette masse de livres, il ne nous en vient que quelques-uns accidentellement et tardivement. On comprend parfaitement que les livres publiés en Perse nous arrivent difficilement: les relations de l'Europe avec ce pays sont tellement restreintes, le nombre des Européens qui y demeurent est tellement faible, les communications intérieures mêmes sont si incertaines, qu'il est naturel que nous soyons, sous le rapport de cette littérature, livrés au hasard et à la chance que des marchands persans apportent quelques livres à Constantinople, quand il faut compléter la charge d'une mule pour laquelle il n'y a pas assez de soie. J'ai sous les yeux quelques volumes imprimés en Perse; mais aucun de nous n'a probablement jamais vu la moitié de ce qui s'y est publié, et surtout personne n'est sûr de pouvoir se procurer ce dont il aurait besoin. Il n'y aura de remède à cela que quand les libraires persans trouveront de leur intérêt de former des dépôts de leurs ouvrages à Constantinople, comme les libraires indiens en ont formé en Perse; car il paraît qu'on publie dans l'Inde, surtout à Bombay, une quantité de livres persans et quelquefois arabes, qui sont destinés à la Perse; les éditions sont envoyées à Bouchir, d'où elles se dispersent sur les marchés persans. Ainsi a paru un Kamous, dont il n'y a Paris qu'un seul exemplaire, et un Firdousi, dont je crois qu'aucun exemplaire n'est arrivé en Europe.

La librairie indienne indigène est extrêmement

active, et les ouvrages qu'elle fournit n'entrent jamais dans la librairie européenne, même de l'Inde. M. Sprenger dit dans une lettre qu'il y a dans la seule ville de Luknau treize établissements lithographiques uniquement occupés à multiplier des livres pour les écoles, et il donne une liste considérable d'ouvrages dont probablement aucun n'est parvenu en Europe; il en est de même à Dehli, Agra, Cawnpour, Allahabad et d'autres villes. Qui est-ce qui a jamais vu en Europe le Burhani kati imprimé à Morschedabad, ou le Mirkhond complet qui a paru en deux volumes in-folio, selon les uns à Bombai, selon les autres à Dehli, et peut-être dans chacune de ces villes? C'est pourtant un livre capital, que les éditeurs auraient intérêt à envoyer en Europe, où il trouverait de nombreux acheteurs. Il paraît qu'on a publié quelque part dans l'Inde le poëme national des Rajpoutes de Tchand; mais qui de nous pourrait seulement affirmer si le fait est vrai et où a paru cet important ouvrage?

Vous avez pu voir dernièrement dans le Journal asiatique une liste de livres sanscrits publiés à Calcutta, des collections d'anciens codes hindous, des ouvrages de philosophie ancienne et autres; on pourrait en faire de semblables pour les ouvrages imprimés aux frais du Tattwabodha, tous relatifs aux Védas, et dont il n'arrive en Europe que deux exemplaires que la Compagnie des Indes reçoit pour sa bibliothèque.

Mais on comprend encore très-bien que les li-

braires indiens, qui ne spéculent qu'en vue des besoins locaux dont ils peuvent juger, et qui publient un grand nombre de livres entièrement sans intérêt pour les savants européens, ne s'inquiètent pas des chances de vente en Europe, dont ils ne peuvent se faire une idée nette; tout leur manque, les intermédiaires, la connaissance des marchés, enfin tout ce qu'il faut pour qu'on se décide à courir un risque. Notre espoir d'obtenir un jour les ouvrages imprimés dans l'intérieur de la Péninsule repose sur le perfectionnement des rapports de librairie entre l'Europe et les ports de mer dans l'Inde, où il y a des Européens qui peuvent distinguer entre un ouvrage qui intéresse la science et une production uniquement calculée pour des besoins locaux.

Mais ce qui ne se comprend pas, c'est que les Européens en Orient qui publient des ouvrages, que les missions composées d'Européens qui ont eu une éducation littéraire, que les sociétés savantes de l'Inde et des îles envoient si rarement leurs livres. Pour ne citer que quelques exemples, M. Ballantyne, qui est un homme plein de mérite et d'activité, a publié à Allahabad et à Mirzapour des livres philosophiques indiens accompagnés de traductions, mais il est impossible de les trouver en Europe, à moins que, par accident, un employé de la Compagnie n'en rapporte un. M. Hodgson a fait imprimer à Calcutta des recherches de la plus haute importance historique sur les aborigènes de l'Inde; qui de nous a jamais pu se procurer cet ouvrage? La mission al-

lemande dans le midi de l'Inde a publié des dictionnaires et imprime aujourd'hui la collection des ouvrages qui existent en langue canara. Ce ne sont pas des livres qui s'adressent à un grand nombre de personnes en Europe, mais qui devraient se trouver dans les principaux centres du savoir européen. Où pourrait-on les rencontrer aujourd'hui? La Compagnie des Indes a publié l'excellente édition de Ferishta, rédigée par le général Briggs, mais ce livre est resté pendant dix ans enfoui dans les magasins d'artillerie de Pouna et n'aurait, je crois, jamais été connu en Europe, si l'éditeur n'avait à la fin trouvé moyen de se faire donner quelques exemplaires et de les faire venir à Londres. La Société de géographie de Bombai n'a pas de dépôt de son curieux journal et il est impossible de l'acheter en Angleterre. La Société de Hong-kong est dans le même cas, et la Société asiatique de Ceylan est si silencieuse sur ses ouvrages, que nous n'en connaissons les titres que par une mention accidentelle dans un ouvrage imprimé à Batavia. Vous pouvez voir sur la table une traduction birmane des lois de Manou, publiée par M. Richardson à Molmein, ouvrage extrêmement curieux et le seul texte birman qui puisse aider un savant à acquérir la connaissance de cette langue; mais, s'il nous est arrivé, c'est uniquement dû à l'activité de M. Vattemare, qui s'est fait donner ce volume en Amérique, et l'on n'en trouverait certainement pas un autre exemplaire en Europe. Enfin, la Société asiatique de Calcutta elle-

même, qui pourtant a des rapports fréquents avec nous et a fait un dépôt de ses ouvrages chez nous, a publié depuis quelques années plusieurs volumes qu'elle n'a jamais envoyés ni à Londres, ni ici, comme, par exemple, l'Histoire de Nadir Shah. Je pourrais continuer ce catalogue de nos doléances, mais je crains d'excéder l'espace qui m'est alloué, et je crois que ces remarques suffiront pour prouver le besoin de communications littéraires meilleures et plus actives. Tout paraît y inviter, et surtout l'intérêt des auteurs; non pas leur intérêt pécuniaire, puisque la vente en Europe ne sera jamais bien considérable, mais leur intérêt littéraire, car enfin, c'est en Europe que se font les réputations scientifiques; et, pour qu'elles puissent se faire, il faut qu'on puisse voir les livres. Il n'est pas à croire que les Européens dans l'Inde soient tout à fait indifférents à la gloire littéraire ou à l'utilité que peuvent avoir leurs travaux pour la science. Pourquoi alors les auteurs ne font-ils pas un dépôt de leurs ouvrages chez un libraire en Europe, ou, s'ils n'en connaissent pas, pourquoi ne s'adressent-ils pas à une des nombreuses sociétés asiatiques, dont chacune s'empresserait de leur servir d'intermédiaire auprès du public? Dans tous les cas, je sais que notre Société serait très-heureuse de rendre ce service à la science, comme elle l'a déjà fait dans plusieurs occasions.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

I.

LISTE DES MEMBRES SOUSCRIPTEURS,

PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE.

L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

MM. Abbadie (Antoine d').
Alcober (Vincent), employé au ministère de l'intérieur, à Madrid.
Ampère, membre de l'Institut, professeur de littérature française au Collége de France.
Auer, directeur de l'Imprimerie impériale, à Vienne.
Ayrton, secrétaire du Divan au Caire.

Badjer, chapelain de la Compagnie des Indes, à Aden.
Badiche (L'abbé), trésorier de la métropole.
Bailleul fils.
Barbier de Mesnard, chancelier du consulat de France à Jérusalem.
Barchou de Penhoën, représentant du peuple.
Bardelli, professeur, à Pise.

MM. Bargès (L'abbé), professeur à la faculté de théologie de Paris.

Barthélemy Saint-Hilaire, membre de l'Institut, professeur au Collége de France.

Barucchi, directeur du musée, à Turin.

Baxter (H. J.), Middle-Temple, à Londres.

Bazin, professeur de chinois à l'École spéciale des langues orientales vivantes.

Beauté fils, à Alexandrie.

Belin, drogman, chancelier du consulat du Caire.

Belgiojoso (Mme la princesse).

Benary (Le docteur Ferdinand), à Berlin.

Berezine, professeur, à Casan.

Bergstedt, agrégé, à Upsal.

Bertrand (L'abbé), curé à Herblay (S. et O.).

Bianchi, ancien secrétaire interprète pour les langues orientales.

Bland, membre de la Société royale asiatique de Londres.

Boilly (Jules).

Boissonnet de la Touche (Estève), capitaine d'artillerie, à Constantine.

Bonnetty, directeur des Annales de philosophie chrétienne.

Boré (Eugène), correspondant de l'Institut.

Bornier (Madame).

Botta (Paul), consul de France à Jérusalem, correspondant de l'Institut.

Bresnier, professeur d'arabe, à Alger.

MM. Brière (De), homme de lettres.
Brockhaus (Le docteur Herman).
Brugsch (Ph. D.), à Berlin.
Burgraff, à Liége.
Burnouf (Eugène), membre de l'Institut, professeur de sanscrit au Collége de France.
Brown (John), interprète des États-Unis, à Constantinople.

Caldwell, prof. de mathém. à Colombo.
Caspari, professeur, à Leipzig.
Cassel, docteur en philosophie à Paderborn.
Catafago, chancelier du consulat général de Prusse, à Beyrout.
Caussin de Perceval, membre de l'Institut, professeur d'arabe à l'École des langues orientales vivantes et au Collége de France.
Charmoy, ancien professeur à l'Université de Saint-Pétersbourg.
Chaslin (Édouard).
Chastenay (Mme Victorine de).
Cherbonneau, professeur d'arabe à la chaire de Constantine.
Chinaci Effendi, employé supérieur du Gouvernement ottoman.
Clément-Mullet (Jean-Jacques).
Clermont-Tonnerre (De), colonel d'état-major.
Cohn (Albert), docteur en philosophie, à Presbourg.
Combarel, prof. d'arabe à Oran.

MM. Conon de Gabelentz, conseiller d'État à Altenbourg.
Cor, premier drogman de l'ambassade de France à Constantinople.
Cotelle (Henri), interprète du consulat à Tunis.

Daninos, interprète au tribunal civil d'Alger.
Defrémery (Charles), ancien élève de l'École spéciale des langues orientales vivantes.
Delessert (François).
Delessert (Édouard), à Passy.
Delitzsch, professeur à Leipzig.
Derenbourg (Joseph), docteur.
Desgranges (Alix), secrétaire interprète aux affaires étrangères, professeur de turc au Collége de France.
Desmaisons, conseiller d'État à Saint-Pétersbourg.
Desvergers (Adolphe-Noël).
Dieterici (Ant.), à Berlin.
Dillman, à Tubingue.
Dittel, professeur à l'Université de Saint-Pétersbourg.
M[lle] Djialynska (La comtesse Edwig), à Posen.
Dozon (Auguste).
Drach (P. L. B.), ancien bibliothécaire de la Propagande.
Dubeux (J. L.), professeur de turc à l'École spéciale des langues orientales vivantes.

MM. Du Caurroy, ancien secrétaire interprète au ministère des affaires étrangères.
Dugat (Gustave).
Dulaurier (Édouard), professeur de Malai à l'École des langues orientales vivantes.
Dumeril (Edelstand).
Dumoret (J.), à Bagnères (Hautes-Pyrénées).

Eastwick, professeur au Collége de Haileybyry.
Eckstein (Dr).
Eichthal (Gustave d').
Émin (Jean-Baptiste), professeur à l'Institut Lazareff, à Moscou.
Escayrac de Lauture (Le comte d').
Espina, agent consulaire à Sfax.

Falconer (Forbes), professeur de LL. OO. à l'University-College de Londres.
Fallet, docteur en théologie, à Courtelary.
Finn, consul d'Angleterre à Jérusalem.
Finlay (Édouard), à la Havane.
Fleischer, professeur à Leipzig.
Florent, examinateur dramatique au Ministère de l'intérieur.
Flottes, professeur de philosophie, à Montpellier.
Flügel, professeur, à Meissen (Saxe).
Forbes (Duncan), professeur de LL. OO. au King's-College, à Londres.

MM. Foucaux (Ph. Édouard).
Frankel (Le dr), grand rabbin, à Dresde.
Fresnel, correspondant de l'Institut.

Garcin de Tassy, membre de l'Institut, professeur d'hindoustani à l'École spéciale des langues orientales vivantes.
Gayangos, professeur d'arabe à Madrid.
Gervy (L'abbé), à Saulcet.
Gildemeister, professeur à Marburg.
Goldenthal, docteur en philosophie à Leipzig.
Goldstücker, docteur en philosophie à Königsberg.
Gorguos, professeur d'arabe au lycée d'Alger.
Gorresio (Gaspare), membre de l'Académie de Turin.
Graf, professeur à Meissen.
Grangeret de Lagrange, l'un des conservateurs de la bibliothèque de l'Arsenal, rédacteur du Journal asiatique.
Guerrier de Dumast (Auguste-François-Prosper), secrétaire de l'Académie de Nancy.
Guigniaut, membre de l'Institut.

Haight, à New-York.
Hase, membre de l'Institut, professeur de grec moderne à l'École spéciale des langues orientales.
Hassler (Conrad-Thierry), professeur à Ulm.

MM. HEDDE, délégué du commerce en Chine.

HERVEY-SAINT-DENIS (Le baron D').

HOFFMANN, conseiller ecclésiastique, à Iéna.

HOFFMANN (J.), interprète pour le japonais au ministère des affaires étrangères des Pays-Bas, à Leyde.

HOLMBOË, conservateur de la bibliothèque de Christiania.

HUMBERT (Jean), professeur d'arabe à l'Université de Genève.

JOMARD, membre de l'Institut, conservateur-administrateur de la Bibliothèque nationale.

JOST (Simon), docteur en philosophie.

JUDAS, secrétaire du conseil de santé des armées, au ministère de la guerre.

JULIEN (Stan.), membre de l'Institut, professeur de chinois au Collége de France, l'un des conservateurs-adjoints à la Bibliothèque nationale.

KASEM-BEG (Mirza A.), professeur de mongol à l'Université de Saint-Pétersbourg.

KAZIMIRSKI DE BIEBERSTEIN, bibliothécaire de la Société asiatique.

KELLGREN (Herman), docteur en philosophie.

KEMAL EFFENDI (Son Exc.), inspecteur général des écoles ottomanes, à Constantinople.

KREHL, docteur en philosophie, à Leipzig.

MM. Kuch (Auguste), docteur en philosophie, à Zurich.

La Ferté de Senectère (De), à Azay-le-Rideau (Indre-et-Loire).

Lajard (F.), membre de l'Institut.

Lancereau, maître de conférences au collége Saint-Louis.

Landresse, bibliothécaire de l'Institut.

Langlois, membre de l'Institut, ancien inspecteur de l'Université.

Langlois (Victor), élève de l'École des langues orientales vivantes.

Lanjuinais (Eugène).

Laroche (De), à Saint-Amand-Montrond.

Latouche (Emmanuel), secrétaire adjoint de l'École spéciale des LL. OO. vivantes.

Lavoix, homme de lettres.

Lazareff (Christophe de), conseiller d'État actuel, chambellan de S. M. l'empereur de Russie.

Le Bas (Philippe), membre de l'Institut.

Lecombe (l'abbé), à Vitteaux.

Lenormant (Charles), membre de l'Institut, l'un des administrateurs de la Bibliothèque nationale.

Letteris, directeur de l'Imprimerie impériale orientale, à Prague.

Littré, membre de l'Institut.

MM. LOEWE (Louis), docteur en philosophie, à Londres.

LŒWENSTERN (Isidore).

LONGPÉRIER (Adrien DE), conservateur des antiquités au Musée du Louvre.

LUYNES (Le duc DE), membre de l'Institut.

LYNCH (Blosse), capitaine de vaisseau au service de la compagnie des Indes, à Bombay.

MAC GUCKIN DE SLANE, premier interprète de la province d'Alger.

MANAKJI CURSETJI, à Bombay.

MARCEL (J. J.), ancien directeur de l'Imprimerie nationale.

MARTIGNY (DE), ancien chargé d'affaires de France.

MARTIN, interprète de 1re classe, à Constantine.

MAURY (A.), sous-bibliothécaire de l'Institut.

MECKEL, docteur en théologie, à Cologne.

MEDAWAR (Michel), secrétaire interprète du consulat général de France à Beyrout.

MERLIN, sous-bibliothécaire au Ministère de l'intérieur.

MÉTHIVIER (Joseph), chanoine d'Orléans, doyen de Bellegarde.

MILLIES, docteur et professeur de théologie à Amsterdam.

MILON, sénateur à Nice.

MINISCALCHI-ERIZZO, chambellan de S. M. l'empereur d'Autriche, à Vérone,

MM. Mohl (Jules), membre de l'Institut, professeur de persan au Collége de France.
Mohg (Christian).
Mondain, capitaine du génie.
Monrad (D. G.), à Copenhague.
Mooyer, bibliothécaire à Minden.
Mordaunt Ricketts.
Morley, trésorier du Comité pour la publication des textes orientaux, à Londres.
Mourier, attaché au cabinet du Ministre de l'instruction publique.
Muller (Maximilien), docteur en philosophie.
Muller (Le baron de), consul général d'Autriche pour l'Afrique centrale.
Munk (S.), employé aux manuscrits de la Bibliothèque nationale.

Nève, professeur à l'Université de Louvain.

Ocampo (Melchior).
Oppert, professeur à Reims.
Orianne, conseiller à la cour d'appel de Pondichéry.
Overbeck (Le docteur).

Parthey, docteur en philosophie à Berlin.
Pasquier, membre de l'Académie française.
Pastoret (Amédée de), membre de l'Institut.
Pavet de Courteille (Abel), répétiteur à l'École des jeunes de langues.

MM. Pavie (Théodore), ancien élève de l'École spéciale des langues orientales.

Perron, ancien directeur de l'École de médecine du Kaire.

Pertazzi, élève de l'Académie des langues orientales, à Vienne.

Pictet (Adolphe), à Genève.

Picquéré, professeur à l'Académie orientale, à Vienne.

Pijnappel, docteur et lecteur à l'Académie de Delft.

Place, consul de France à Mossoul.

Platt (William), à Londres.

Poissonnier.

Popovitz (Dimitri), à Jassy, en Moldavie.

Portal, maître des requêtes.

Portalis, membre de l'Institut.

Poujade, consul de France à Tarsous.

Pratt.

Preston (Théodore), Trinity-College, à Cambridge.

Rauzan (De).

Rawlinson, consul général d'Angleterre à Bagdad.

Regnault, capitaine d'état-major à Constantine.

Régnier.

Reinaud, membre de l'Institut, professeur d'arabe à l'École spéciale des LL. OO.

MM. Renan (Ernest), élève de l'École des langues orientales.

Renouard (Le rév. Cecil), à Swanscombe.

Reuss, docteur en théologie, à Strasbourg.

Ricardo (Frédéric).

Rieu (Charles), employé au British-Museum, à Londres.

Ritter (Charles), professeur à Berlin.

Rivelli (Platon-Léonidas), de Corcyre.

Rohrbacher (L'abbé), supérieur du séminaire de Nancy.

Rondot, délégué du commerce en Chine.

Rosetti (Charles de), à Bucharest.

Rosin (De), chef d'institution à Nyon, canton de Vaud.

Rothschild (Le baron Gustave), à Paris.

Rougé (Emmanuel de), conservateur honoraire des monuments égyptiens du Louvre.

Rousseau (Alphonse), premier interprète, à Tunis.

Rousseau (Antoine), interprète principal de l'armée d'Afrique.

Rouzé (Édouard de), capitaine, attaché à la direction des affaires arabes à Alger.

Royer, à Versailles.

Salles (Le commandeur Eusèbe de), professeur d'arabe à l'école des LL. OO. succursale de Marseille.

MM. Saltzbacher (Joseph de), chapelain de S. M. l'Empereur d'Autriche.

Sanguinetti (Le docteur).

Santarem (Le vicomte de), membre de l'Académie des sciences de Lisbonne, correspondant de l'Institut de France.

Saulcy (De), membre de l'Institut, conservateur du Musée d'artillerie.

Sawelieff (Paul), attaché à l'Académie impériale des sciences, à Saint-Pétersbourg.

Schefer (Charles), second drogman de l'ambassade de France à Constantinople.

Schlechta Wssehrd (Ottocar-Maria de), drogman de l'ambassade d'Autriche, à Constantinople.

Schulz (Le docteur), à Jérusalem.

Sédillot (L. Am.), professeur d'histoire au collége Saint-Louis, secrétaire de l'École spéciale des langues orientales vivantes.

Sklower (Sigismond), professeur au collége d'Amiens.

Sotomayor (Bermudez de), à Madrid.

Stæhelin (J. J.), docteur et professeur en théologie, à Bâle.

Stecher (Jean), professeur à l'Université de Gand.

Steiner (Louis), à Genève.

Sumner (Georges), de Boston.

MM. TAILLEFER, élève de l'École des langues orientales.

THEROULDE.

THOMAS (Edward), du service civil de la compagnie des Indes.

TOLSTOÏ (Le colonel Jacques).

TORRECILLA (L'abbé DE).

TRITHEN (J. H.), professeur à Oxford.

TROYER (Le major).

TULLBERG, docteur en philosophie à l'Université d'Upsal.

UMBREIT, docteur et conseiller ecclésiastique, à Heidelberg.

VAÏSSE (Léon), professeur à l'Institut national des sourds-muets.

VAN DER MAELEN, directeur de l'établissement géographique, à Bruxelles.

VANDRIVAL (L'abbé), à Boulogne.

VAUCELLE (Louis), à Champremont (Mayenne).

VAUX (William), employé au Musée britannique de Londres.

VETH, professeur de langues orientales, à Amsterdam.

VIGNARD, interprète principal de l'armée, à Constantine.

VIGOUREUX, professeur à Brest.

VILLEMAIN, membre de l'Institut.

VINCENT, orientaliste.

MM. Weber, docteur en philosophie, à Berlin.
Weil, bibliothécaire de l'université, à Heidelberg.
Wessely, docteur en philosophie, à Prague.
Wetzer (Henri-Joseph), professeur de littérature orientale, à Fribourg.
Wetzstein, docteur en philosophie, à Leipzig.
Wilhelm de Würtemberg (Le comte).
Woepcke, docteur en philosophie.
Worms, docteur en médecine, à l'école de Saint-Cyr.
Worms de Romilly.
Wustenfeld, professeur à Göttingen.

II.

LISTE DES MEMBRES ASSOCIÉS ÉTRANGERS

SUIVANT L'ORDRE DES NOMINATIONS.

MM. Le baron de Hammer-Purgstall (Joseph), président de l'Académie impériale de Vienne.
Le docteur Samuel Lee.
Le docteur Macbride, professeur à Oxford.
Wilson (H. H.), professeur de langue sanscrite, à Oxford.
Ouwaroff, ministre de l'instruction publique de Russie, président de l'Académie impériale, à Saint-Pétersbourg.
Humbert (Jean), professeur d'arabe, à Genève.
Rickets, à Londres.

MM. PEYRON (Amédée), professeur de langues orientales à Turin, correspondant de l'Institut.

FREYTAG, professeur de langues orientales à l'université de Bonn.

KOSEGARTEN (Jean-Godefroi-Louis), professeur à l'université de Greifswalde.

BOPP (F.), membre de l'Académie de Berlin.

D'OHSSON, ambassadeur de Suède à la cour de Berlin.

WYNDHAM KNATCHBULL, à Oxford.

HAUGHTON (R.), professeur d'hindoustani au séminaire militaire d'Addiscombe, à Croydon.

JACKSON (J. Grey), ancien agent diplomatique de S. M. Britannique, à Maroc.

SHAKESPEAR, à Londres.

LIPOVZOFF, interprète pour les langues tartares, à Saint-Pétersbourg.

Le général BRIGGS.

GRANT-DUFF, ancien résident à la cour de Satara.

HOGDSON (H. B.), ancien résident à la cour de Népal.

Radja RADHACANT DEB, à Calcutta.

Radja KALI-KRICHNA BAHADOUR, à Calcutta.

MANAKJI-CURSETJI, membre de la Société asiatique de Londres, à Bombay.

Le général COURT, à Lahore.

Le général VENTURA, à Lahore.

LASSEN (Chr.), professeur à Bonn.

RAWLINSON, consul général d'Angleterre à Bagdad.

MM. Vullers, professeur de langues orientales à Giessen.

Kowalewski (Joseph-Étienne), professeur à Kasan.

Flügel, professeur à Meissen.

Dozy (Reinhart), bibliothécaire à Leyde.

III.

LISTE DES OUVRAGES

PUBLIÉS PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

Journal asiatique, *seconde série*, années 1828-1835, 16 vol. in-8°, complet; 133 fr. et pour les membres de la Société, 100 fr. Chaque volume séparé (à l'exception des vol. I et II, qui ne se vendent pas séparément) coûte 9 fr. et pour les membres 6 fr. 50.

Le même journal, *troisième série*, années 1836-1842, 14 vol. in-8°; 175 fr.

Quatrième série, années 1843-1850, 16 vol. in-8°; 200 fr.

Choix de fables arméniennes du docteur Vartan, accompagné d'une traduction littérale en français, par M. J. Saint-Martin. Un vol. in-8°; 3 fr. 50 c. et 1 fr. 50 c. pour les membres de la Société.

Éléments de la grammaire japonaise, par le P. Rodriguez, traduits du portugais par M. Landresse; précédés d'une explication des syllabaires japonais, et de deux planches contenant les signes de ces syllabaires, par M. Abel-Rémusat. Paris, 1825, 1 vol. in-8°; 7 fr. 50 c. et 4 fr. pour les membres de la Société.

SUPPLÉMENT À LA GRAMMAIRE JAPONAISE, par MM. G. de Humboldt et Landresse. In-8° br. 2 fr. et 1 fr. pour les membres de la Société.

ESSAI SUR LE PALI, ou langue sacrée de la presqu'île au delà du Gange, par MM. E. Burnouf et Lassen. 1 vol. in-8°, grand-raisin, orné de six planches; 12 fr. et 6 fr. pour les membres de la Société.

MENG-TSEU ou MENCIUS, le plus célèbre philosophe chinois après Confucius; traduit en latin, avec des notes, par M. Stan. Julien. 2 vol. in-8° (texte chinois lithographié et trad.); 24 fr. et 16 fr. pour les membres de la Société.

YADJNADATTABHADHA OU LA MORT D'YADJNADATTA, épisode extrait du Râmâyana, poëme épique sanscrit; donné avec le texte gravé, une analyse grammaticale très-détaillée, une traduction française et des notes, par A. L. Chézy, et suivi d'une traduction latine littérale par J. L. Burnouf. 1 vol. in-4°, orné de 15 planches; 15 fr. et 6 fr. pour les membres de la Société.

VOCABULAIRE GÉORGIEN, rédigé par M. Klaproth. 1 vol. in-8°; 15 fr. et 5 fr. pour les membres de la Société.

POËME SUR LA PRISE D'ÉDESSE, texte arménien, revu par MM. Saint-Martin et Zohrab. 1 vol. in-8°; 5 fr. et 2 fr. 50 c. pour les membres de la Société.

LA RECONNAISSANCE DE SACOUNTALA, drame sanscrit et pracrit de Kâlidâsa, publié en sanscrit et traduit en français par A. L. Chézy. 1 fort volume in-4°, avec une planche; 35 fr. et 15 fr. pour les membres de la Société.

CHRONIQUE GÉORGIENNE, traduite par M. Brosset; Imprimerie nationale. 1 vol. grand in-8°; 10 fr. et 6 fr. pour les membres de la Société.

Chrestomathie chinoise, in-4°; 10 fr. et 6. fr. pour les membres de la Société.

Éléments de la langue géorgienne, par M. Brosset, membre adjoint de l'Académie impériale de Russie, 1 vol. grand in-8°; Paris, Imprimerie nationale. 12 fr. et 7 fr. pour les membres de la Société.

Géographie d'Aboul'féda, texte arabe, par MM. Reinaud et le baron de Slane. Imprimerie nationale. In-4°; 50 fr. et 30 fr. pour les membres de la Société.

Histoire des rois du Kachmîr, en sanscrit et en français, publiée par M. le capitaine Troyer. 2 vol. in-8°; 36 fr. et 24 fr. pour les membres de la Société.

OUVRAGES ENCOURAGÉS

DONT IL RESTE DES EXEMPLAIRES.

Tarafæ Moallaca, cum Zuzenii scholiis, edid. J. Vullers. 1 vol. in-4°; 4 fr. pour les membres de la Société.

Lois de Manou, publiées en sanscrit, avec une traduction française et des notes, par M. Auguste Loiseleur-Deslonchamps. 2 vol. in-8°; 21 fr. pour les membres de la Société.

Vendidad-Sadé, l'un des livres de Zoroastre, publié d'après le manuscrit zend de la Bibliothèque nationale, par M. E. Burnouf, en 10 livraisons in-fol. 100 fr. pour les membres de la Société.

Y-king, ex latina interpretatione P. Regis, edidit J. Mohl. 2 vol. in-8°; 14 fr. pour les membres de la Société.

Contes arabes du cheykh El-Mohdy, traduits par J. J. Marcel. 3 vol. in-8°, avec vignettes, 12 fr.

MÉMOIRES RELATIFS À LA GÉORGIE, par M. Brosset. 1 vol. in-8°, lithographié; 8 fr.

DICTIONNAIRE FRANÇAIS-TAMOUL ET TAMOUL-FRANÇAIS, par M. A. Blin. 1 vol. oblong; 6 fr.

Nota. MM. les membres de la Société doivent retirer les ouvrages dont ils veulent faire l'acquisition à l'agence de la Société, rue Taranne, n° 12. Le nom de l'acquéreur sera porté sur un registre et inscrit sur la première feuille de l'exemplaire qui lui aura été délivré, en vertu du règlement.

IV.

LISTE DES OUVRAGES

MIS EN DÉPÔT PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE DE CALCUTTA, CHEZ M. BENJAMIN DUPRAT.

RADJA TARANGINI, Histoire du Kachmîr. 1 vol. in-4°; 16 fr.
MOOJIZ EL-QANOON. 1 vol. in-8°; 13 fr.
LILAVATI (en persan). 1 vol. in-8°; 7 fr.
PERSIAN SELECTIONS. 1 vol. in-8°; 10 fr.
INAYAH. Vol. III et IV. 2 vol. in-4°; 25 fr. le volume.
ANATOMY, DESCRIPTION OF THE HEART. (En persan.) 1 vol. in-8°: 2 fr. 50 c.
RAGHU-VANSA. 1 vol. in-8°; 18 fr.
ASHSHURH OOL-MOOGHNEE. 1 vol. in-4°; 30 fr.
MAHÂBHÂRATA. 4 vol. in-4°; chaque volume 25 fr.
Table des matières du MAHÂBHÂRATA, quatre cahiers in-4°; 15 fr.
SUSRUTA. 2 vol, in-8°; 25 fr.
NAISHADA. 1 vol. in-8°; 16 fr.
ASIATIC RESEARCHES. Tomes XVI et XVII. 2 vol. in-4°; 34 fr. le volume.
Tome XVIII, 1re et 2e part. 1 vol. in-4°; 22 francs chaque partie.

Tome XIX, 1re partie. 1 vol. in-4°; 25 fr.
Tome XX, 1re partie. 1 vol. in-4°; 22 fr.
Index, 1 vol. in-4°; 20 fr.

JOURNAL OF THE ASIATIC SOCIETY OF BENGAL. Les années 1836-1850; 54 fr. l'année.

JOURNAL ASIATIQUE.

SEPTEMBRE-OCTOBRE 1851.

NOTICE

SUR DES TRADUCTIONS ARABES

DE DEUX OUVRAGES PERDUS D'EUCLIDE,

PAR M. LE DOCTEUR WOEPCKE.

J'ai rencontré, dans le manuscrit 952. 2, supplément arabe[1], de la Bibliothèque nationale, deux morceaux qui m'ont paru mériter une certaine attention.

Le premier de ces deux morceaux est un traité du levier en quatre propositions, précédées de quelques axiomes. Ce qui rend ce petit écrit particulièrement intéressant, c'est qu'il est attribué à Euclide. On peut douter de l'exactitude de cette indication, surtout parce que ni les Grecs, ni les Arabes, en énumérant les ouvrages d'Euclide, ne font mention de ce traité. Le peu d'étendue de celui-ci suffirait cependant pour expliquer ce silence. En même temps, il est très-vraisemblable que les géomètres grecs ont cultivé la mécanique, antérieurement à Archimède, et qu'Euclide, dont les travaux s'étendaient sur toutes

[1] Numéro du catalogue manuscrit du supplément arabe rédigé par M. Reinaud. Ce manuscrit a été écrit à Chîrâz en 358 de l'hégire.

les parties des mathématiques anciennes, la géométrie, l'arithmétique, l'optique, l'astronomie, la musique, n'a pas négligé cette seule branche. Un passage du manuscrit latin n° 8680 A de la Bibliothèque nationale, manuscrit du XIV[e] siècle, semble corroborer cette supposition et constater que c'est à Euclide que remonte la démonstration du principe du levier. Il se trouve dans ce manuscrit, entre autres, un traité intitulé : *Liber de canonio*, qui a pour objet la résolution du problème suivant : « Une ligne *pesante* homogène étant divisée en deux parties inégales, a et b, de telle sorte que $a > b$, en prenant le point de division pour point d'appui, quel poids faut-il appliquer à l'extrémité de la partie b, pour obtenir l'équilibre[1]? » L'auteur, ayant cité dans le cours de la démonstration la proposition que, dans l'équilibre du levier, les longueurs des bras sont réciproquement proportionnelles aux poids appliqués aux extrémités des bras, ajoute[2] : « Sicut demonstratum « est ab Euclide et Archimede, et aliis. »

Le second des deux morceaux que j'avais remarqués dans le manuscrit arabe, contient une traduction du traité d'Euclide sur la division des figures planes. Comme l'original du traité, dont la traduction, faite par Dee, est insérée dans l'édition d'Oxford des œuvres d'Euclide, et ne portait pas Euclide comme

[1] On y démontre que ce poids est égal au poids de la ligne $(a - b)$ multipliée par le rapport $\frac{a+b}{2b}$, ou égal au poids d'une ligne pesante, homogène à la ligne donnée, et de la longueur $\frac{(a-b)^2}{2b} + (a - b)$.

[2] Fol. 56 r°, l. 15.

nom d'auteur, tandis que c'est le cas dans le manuscrit actuel; comme les deux rédactions présentent une différence assez considérable; et comme, enfin, l'authenticité du traité publié dans l'édition de Grégori est toujours restée douteuse [1], j'ai pensé qu'une traduction de ce morceau pourrait offrir quelque intérêt. Malheureusement, le manuscrit que je traduis ne contient, à quatre exceptions près, que les énoncés des trente-six propositions dont il est composé, « parce que, » comme il se trouve observé à la fin, « les démonstrations sont faciles ». On remarquera, parmi ces propositions, la division du cercle, qui ne se trouve pas dans l'édition d'Oxford, tandis que, selon Proclus [2], elle était traitée dans l'ouvrage d'Euclide. En même temps, les propositions 31, 33, 35, 36 du traité que je traduis ici me semblent présenter cette division : E*ἰς ἀνόμοια τῷ λόγῳ σχήματα*, dont parle Proclus et dont le traité de l'édition d'Oxford n'offre aucun exemple.

Je fais suivre ici, 1° le texte arabe du traité du levier; 2° la traduction de ce traité; 3° la traduction du traité de la division des figures planes; 4° une analyse comparée du contenu du traité traduit par Dee et de celui du manuscrit de la Bibliothèque nationale.

[1] Voir Euclide, édition d'Oxford, p. 10, ult. de la préface.

[2] *Procli in primum Euclidis elementorum librum commentariorum libri IV.* Basileæ, 1533, fol. page 40 : *Καὶ τὸ σχημάτων ἕκαστον εἰς διάφορα αὐτῶν εἴδη τέμνεται. καὶ γὰρ ὁ κύκλος εἰς ἀνόμοια τῷ λόγῳ, καὶ ἕκαστον τῶν εὐθυγράμμων διαιρετόν ἐστιν. ὃ καὶ αὐτὸς ὁ στοιχειωτὴς ἐν ταῖς διαιρέσεσι πραγματεύεται, τὸ μὲν εἰς ὅμοια τὰ δοθέντα σχήματα διαιρῶν, τὸ δὲ εἰς ἀνόμοια.*

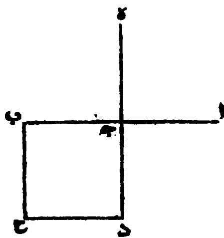
I.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقالة لاقليدس فى الميزان

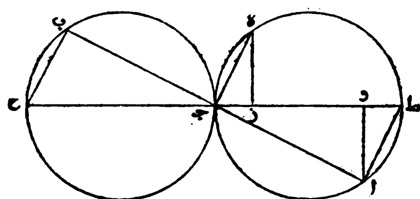
الوزن هو قياس الثقل والخفّة بعضها الى بعض بالميزان واذا كان عمود مستقيم مستوى الغلظ فعلّق فى طرفيه ثقلان متساويان وعلق العمود بمحور فى الوسط مما بين الثقلين فان العمود يكون موازيا لسطح الافق وان وضع ثقلان متساويان او مختلفان على طرفى عمود وعلق العمود بمحور فى موضع منه يحفظ الثقلان العمود على موازاة الافق فانه ان ترك احد الثقلين فى موضعه من طرف العمود واقيم من طرف العمود الاخر خط مستقيم على زاوية قائمة من العمود الى اى الجهات كان وعلق الثقل الاخر فى موضع من هذا الخط اى موضع كان فان العمود يكون موازيا لسطح الافق على حاله، ولهذه العلة صار الوزن لا يختلف من قبل قصر خيوط احد جانبى الميزان وطول الجانب الاخر ۞ ومن بعد هذا نضع خط اب عمود ميزان محوره عند نقطة ج ونخرج جه على زاوية قائمة من خط اب وننفذه على استقامة الى نقطة د ونجعل خط جد مثل جه ونتمم مربع جح على موازاة ونصير على نقط ا ح ه اثقالا متساوية فاقول ان هذه الاثقال الثلاثة

تحفظ خطى اب هد على موازاة الافق ، برهان ذلك ان خط
اب وضع على احد طرفيه وهو نقطة آ ثقل واخرج من
طرفه الاخر خط على زاوية قائمة وهو خط بج ووضع
عليه ثقل مساو للثقل الذى عند نقطة آ فالثقلان يحفظان
خط اب على موازاة الافق ولذلك يجب ان يكون الثقلان
اللذان عند نقطتى ة ح يحفظان خط هد على موازاة
الافق فيصير اثقال آ ة ح تحفظ خطى اب هد على موازاة
الافق ، وبين ان الثقل الذى عند نقطة ح ان ردّ الى
نقطة ب التى منها خرج خط بج على زاوية قائمة فانه يحفظ
مع ثقل آ خط اب على موازاة الافق كما كان عليه حين كان
الثقل عند نقطة ح فيصير خط
هد عند ذلك على غير موازاة
الافق من اجل ان الثقل ة ميّله
الى ناحيته فان صير ثقل ة عند
نقطة ج او ترك ثقل ة فى موضعه



وصير عند نقطة د ثقل مساو لثقل ة اعتدل خط د ة
وصار موازيا للافق فنستبين من هذا ان الثقل الذى
عند نقطة ح كان وحده يقوم مقام الثقلين اللذين صيرا
عند نقطتى ب د وكل واحد منهما مساو له ۞ ومن بعد
هذا نضع خط طج ونقسمه بنصفين عند نقطة ج وندير

على خطى طب حج دائرتى طاب جبح فى سطح واحد وليكن
نقطة ج محور ميزان وناخذ خطى جز طو متساويين
ونخرج خطى وا زه على زوايا قائمة من خط طح ونخرج خطى
طا جه ونخرج خط اجب على استقامة ونخرج خط بح
ونضع ثلاثة اثقال متساوية على نقط آ ه ح ، فمعلوم
مما قدمنا ان هذه الاثقال الثلاثة تحفظ خطى اب هح وتحفظ
سطحى الدائرتين وكل خط يخط فيها على موازاة الافق وبين ان
الثقل الذى عند آ ان صير عند نقطة و التى خرج منها
خط وا على زاوية قائمة من خط طح كان خط طح يبقى محفوظا
على موازاة الافق ويميل سطحا الدائرتين الى ناحية ثقل ه
فان صير ثقل ه عند نقطة ز التى منها خرج خط زه على
زاوية قائمة من خط طح صار خط طح وسطحا الدائرتين
محفوظين على موازاة الافق فقد وضح ان خط طح قسم
بنصفين على ج وصير عند نقطة ج محور ميزان ووضع
عند احد طرفيه
وهو نقطة ح ثقل
واخذ خطا جز
طو متساويين
ووضع عند نقطتى



ز و ثقلان كل واحد منهما مساو لثقل ح حفظت الاثقال

الثلاثـة خط طح على موازاة الافق وبمثل هذا نستبين ان
الثقل الموضوع عند نقطة ز ان بعد من المحور الى ناحية
و شيئا ما وقرب الثقل الذى عند و من المحور بمثل ذلك
المقدار فان خط طح يبقى على موازاة الافق معتدل الوزن ۞
ومن بعد هذا نضع خط اب عمود ميزان ونقسمه بنصفين
على ج ونجعل نقطة ج محورا ونقسم خط اج باقسام
متساوية كم شينا فنجعلها خمسة اقسام على نقط د ة و ز
ونقسم خط جب بمثل تلك المقادير على نقط ط ح ل ،
فمعلوم مما قدمنا انه متى اخذت ثلاثة اثقال متساوية
فوضعت عند نقط د ز ب حفظت الاثقال خط اب على
موازاة الافق ولكن فضل خط جب على دج الذى من اجله
يرجح ثقل ب على ثقل د وهو طب وطب مثل زج فى الطول
وقد وضح انه مكان له فى قوة الثقل ، ثم نحول ثقل د الى
نقطة ة وثقل ب الى نقطة ط ونترك ثقل ز فى موضعه
فالاثقال الثلاثة كما بينا فيما تقدم تحفظ خط اب على موازاة
الافق وفضل طج على جح وهو طح وطح مثل زج فى الطول
وزج مكان لطح فى قوة الثقل كما بينا وقد كان زج مكافيا
لطب فى قوة الثقل فطب مساو لطح فى قوة الثقل وبمثل
هذا نستبين ان

ب ط ح ل ج ز و ة د ا

جميع المقادير التى توخذ من خط جب متساوية فى الطول

فان قواتها فى الثقل متساوية فقد وضح ان نقصان قوة الثقل اذا حول من ب الى ط مثل نقصانه اذا حول من ط الى ح وكذلك القول فى جميع المقادير المتساوية الطول من جب ۞ اذا اخذ عمود ميزان فقسم بقسمين مختلفين وصير محورة فى موضع القسمة واخذ ثقلان نسبة احدهما الى الاخر كنسبة قسمى العمود فعلق اخف الثقلين فى طرف اطول القسمين وعلق اثقل الثقلين فى طرف اقصر القسمين اعتدل العمود فى الوزن وكان موازيا للافق، مثال ذلك عمود اب قد قسم على نقطة ج بقسمين مختلفين وعلق عند نقطتى آ ب ثقلان وصير نسبة ثقل آ الى ثقل ب كنسبة بعد جب الى بعد جا فاقول ان ثقلى آ ب يحفظان عمود آب على موازاة الافق، برهان ذلك ان نريد فى بعد جا مقدار اه حتى يصير هج مثل جب وليكن بعد هج ثلاثة اضعاف اج فاذا رفع ثقل آ ووضع عند نقطة ه ثقل مساو لثقل ب ووضع عند نقطة ج ثقل مساو لثقل ب اعتدل عمود هب، ومعلوم مما تقدم انه ان حول ثقل ه الى ز وحول ثقل ج الى آ اعتدل عمود هب فلانه ان زيد على نقطة آ ثقل اخر

مساو للاول يكون قوته كقوة الاول يجب من ذلك انه ان حول ثقل ز الذى كان عند نقطة ه الى نقطة آ ووضع عند

نقطة آ ثقل اخر مساو لواحد من الثقلين المتساويين المحولين من ز الى آ ومن جـ الى آ اعتدل عمود هب وصارت الاثقال الثلاثة المتساوية التى عند نقطة آ التى كل واحد منها مساو لثقل ب تحفظ مع ثقل ب موازاة عمود هب للافق ولكن اضعاف بعد هجـ لبعد اجـ كاضعاف الاثقال المجتمعة عند نقطة آ لواحد منها وكل واحد من هذه الاثقال مساو لثقل ب وبعد هجـ مثل بعد جب فاضعاف جب اذًا لبعد اجـ كاضعاف الاثقال التى عند آ لثقل ب فنسبة ثقل آ الى ثقل ب كنسبة بعد جب الى بعد جا وقد حفظ ثقلا آ ب عمود اب على موازاة الافق وذلك ما اردنا ان نبين ۞

تمت مقالة اقليدس ووجدت فى نسخة اخرى

المقالة لبنى موسى عارضت بنسخة ابى الحسين الصوفى

II.

LE LIVRE D'EUCLIDE SUR LA BALANCE.

Définition. Le poids est la mesure de la pesanteur et de la légèreté, de l'une comparativement à l'autre, déterminée au moyen de la balance [1].

Axiomes. 1. Lorsque deux poids égaux sont sus-

[1] Comparer les remarques d'Eutocius sur les définitions de *ροπή*. Archimède, édit. d'Oxford, p. 2.

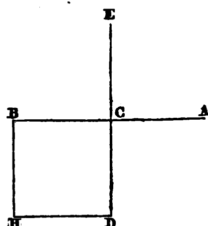
pendus aux deux extrémités d'un fléau droit, d'épaisseur uniforme, et que le fléau à son tour est suspendu, au point qui se trouve au milieu entre les deux poids, à un arbre de balance, le fléau sera parallèle au plan de l'horizon.

2. Lorsque deux poids égaux ou inégaux sont appliqués aux deux extrémités d'un fléau, celui-ci étant suspendu à un arbre de balance, en un de ses points, de telle sorte que les deux poids maintiennent le fléau parallèle à l'horizon; qu'ensuite l'un des deux poids est laissé à sa place à l'extrémité du fléau; que l'on mène de l'autre extrémité du fléau une droite, renfermant avec celui-ci un angle droit, de quel côté on voudra; et qu'on suspend l'autre poids en un point quelconque de cette droite, le fléau sera parallèle au plan de l'horizon comme auparavant.

C'est pourquoi le poids n'est pas changé, si l'on raccourcit les cordons de l'un des deux bassins de la balance et prolonge ceux de l'autre.

PROPOSITION I.

Cela posé, supposons que la ligne A B soit le fléau d'une balance dont C soit le point d'appui. Menons la droite C E de manière qu'elle renferme avec A B un angle droit, prolongeons-la jusqu'au point D,



faisons la ligne CD égale à CE, et complétons le carré CH en menant des parallèles. Enfin, appliquons aux points A, H, E, des poids égaux. Je dis que ces trois poids maintiennent les deux lignes AB, ED parallèles à l'horizon.

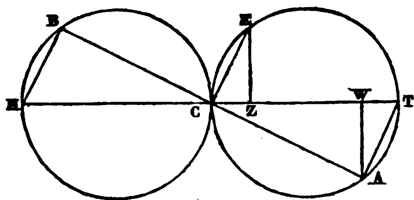
Démonstration. On a appliqué à l'une des extrémités de la ligne AB, à savoir au point A, un poids, et l'on a mené de son autre extrémité, sous un angle droit, une ligne, à savoir BH, à laquelle on a appliqué un poids égal à celui qui se trouve au point A. Ces deux poids maintiennent la ligne AB parallèle à l'horizon [1]. En vertu des mêmes raisons, il suit nécessairement que les deux poids appliqués aux deux points E, H, maintiennent la ligne ED parallèle à l'horizon. Conséquemment les poids A, E, H, maintiennent les deux lignes AB, ED parallèles à l'horizon.

Il est évident que lorsque le poids appliqué au point H est ramené au point B, duquel on a mené sous un angle droit la ligne BH, il maintiendra, ensemble avec le poids A, la ligne AB parallèle à l'horizon, comme elle l'était lorsque le poids se trouvait au point H; mais alors la ligne ED ne restera pas parallèle à l'horizon, parce que le poids E la fera pencher de son côté. Alors, si le poids E est transporté au point C, ou qu'on laisse le poids E à sa place, et qu'on applique au point D un poids égal au poids E, la ligne DE sera en équilibre et parallèle à l'horizon. Nous concluons de cela que le

[1] En vertu du second axiome.

poids appliqué au point H, remplace à lui seul les deux poids que nous supposions appliqués aux points B, D, et dont chacun était égal à ce premier poids.

PROPOSITION II.



Maintenant, supposons une ligne TH, divisons-la en deux parties égales au point C, et décrivons sur les segments TC, CH, deux cercles TEC, CBH, situés dans un même plan. Que le point C soit le point d'appui de la balance. Prenons les lignes CZ, TW, égales entre elles, et menons les deux lignes WA, ZE, renfermant avec TH des angles droits. Menons les deux lignes TA, CE, et joignons les trois points A, C, B, situés en ligne droite. Enfin, menons la ligne BH, et appliquons trois poids égaux aux points A, E, H.

Alors il est connu, d'après ce que nous venons de démontrer [1], que ces trois poids maintiennent

[1] Le théorème appliqué ici n'est pas tout à fait celui qu'on vient de démontrer, vu que dans ce dernier on supposait les lignes CA, CE, CB, BH, toutes égales, tandis qu'ici BH et CE ne sont plus égales à AC, CB. Mais aussi on voit aisément que, pour la démonstration de la proposition I, telle qu'elle est donnée ci-dessus, fondée sur le second axiome, il est essentiel seulement qu'on ait AC = CB et EC = BH, et non pas que ces quatre lignes soient toutes égales entre elles.

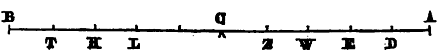
parallèles à l'horizon les deux lignes AB, EC, ainsi que les plans des deux cercles et toutes les lignes y décrites. Il est évident que, lorsque le poids appliqué au point A est transporté au point W, duquel on a mené la droite WA renfermant avec TH un angle droit, la ligne TH reste parallèle à l'horizon, tandis que les plans des deux cercles se penchent du côté du poids E. Puis, lorsque le poids E est transporté au point Z, duquel on avait mené la ligne ZE renfermant avec TH un angle droit, la ligne TH et les plans des deux cercles sont maintenus parallèles à l'horizon. Il résulte donc que, lorsqu'une ligne TH est divisée en deux parties égales au point C, ce dernier point étant le point d'appui de la balance, qu'un poids est appliqué à l'une des extrémités de la ligne TH, à savoir au point H, que les deux lignes CZ, TW sont prises égales, et que deux poids, dont chacun est égal au poids H, sont appliqués aux points Z, W : (il résulte, dis-je, que) les trois poids maintiennent la ligne TH parallèle à l'horizon.

D'une manière analogue nous démontrons que, lorsqu'on éloigne le poids appliqué au point Z du point d'appui vers le côté de W d'une certaine quantité, et qu'on rapproche le poids appliqué au point W du point d'appui de la même quantité, la ligne TH demeure en équilibre et parallèle à l'horizon.

PROPOSITION III.

Après cela, supposons que la ligne AB soit le fléau d'une balance; divisons-la en deux parties égales au

point C; prenons le point C pour point d'appui, et divisons la ligne AC en un nombre quelconque de parties égales, disons en cinq parties, aux points D, E, W, Z; divisons la ligne CB en des



quantités analogues, aux points T, H, L..... Il résulte de ce qui précède, que lorsqu'on applique trois poids égaux aux points D, Z, B, ces poids maintiennent la ligne AB parallèle à l'horizon; mais l'excès de la ligne CB sur DC, en vertu duquel le poids B l'emporte sur le poids D, et lequel est TB, est égal à ZC en longueur. Il est donc évident que ZC est l'équivalent de TB « en puissance de poids ».

Ensuite transportons le poids D au point E et le poids B au point T, et laissons le poids Z à sa place. En vertu de ce que nous venons de démontrer, les trois poids maintiennent la ligne AB parallèle à l'horizon. L'excès de TC sur EC, à savoir TH, est égal en longueur à ZC; et ZC est l'équivalent de TH en puissance de poids, conformément à ce que nous venons de démontrer. Mais ZC était déjà l'équivalent de TB en puissance de poids. Conséquemment TB est égal à TH en puissance de poids.

D'une manière analogue nous démontrons que toutes les parties prises sur la ligne CB égales en longueur, ont des puissances de poids égales. Il est donc évident que la diminution de la puissance du poids produite lorsque ce poids est transporté de B à T, est égale à la diminution produite lorsqu'il est transporté de T à H; et le même raisonnement s'ap-

plique à toutes les autres quantités, égales en longueur, prises sur la ligne CB.

PROPOSITION IV.

Lorsqu'on prend un fléau de balance, qu'on le divise en deux parties inégales, que le point d'appui se trouve au point de division, qu'on prend deux poids, le rapport de l'un à l'autre étant égal au rapport de l'une des deux parties du fléau à l'autre, qu'on suspend le plus léger des deux poids à l'extrémité de la plus longue des deux parties, et qu'on suspend le plus pesant des deux poids à l'extrémité de la plus courte des deux parties, le fléau se trouvera en équilibre, et sera parallèle à l'horizon.

Qu'on ait, par exemple, le fléau AB, divisé au point C en deux parties inégales, qu'aux points A, B, on ait suspendu deux poids, et que le poids A soit au poids B comme la distance CB à la distance CA. Je dis que les deux poids A, B maintiennent le fléau AB parallèle à l'horizon.

Démonstration. Ajoutons à la distance CA la quantité EA, de sorte que EC soit égal à CB. Que la distance EC soit le triple de AC. Lorsqu'on ôte le poids A, qu'on applique au point E un poids égal au poids B, et qu'on applique au point C un poids égal au poids B : le fléau EB sera en équilibre. En vertu de ce qui précède, on sait que, lorsque le poids E est transporté au point Z, et le poids C au

point A, le fléau EB reste en équilibre. Et parce que, si l'on applique au point A un second poids égal au premier, sa puissance est égale à la puissance du premier, il est nécessaire que, si le poids Z, qui d'abord se trouvait au point E, est transporté au point A, et qu'on applique au point A encore un poids égal à un des deux poids égaux transportés de Z à A et de C à A, le fléau EB soit en équilibre, et les trois poids égaux appliqués au point A, et dont chacun est égal au poids B, maintiennent, ensemble avec le poids B, le fléau EB parallèle à l'horizon. Mais la distance EC est le même multiple de la distance AC, que la somme des poids appliqués au point A l'est d'un de ces poids; chacun de ces poids est égal au poids B; et la distance EC est égale à la distance CB : la distance CB est donc le même multiple de la distance AC, que la somme des poids appliqués à A l'est du poids B; conséquemment le poids A est au poids B comme la distance CB à la distance CA; or, les deux poids A, B maintiennent le fléau AB parallèle à l'horizon. Mais c'est ce qu'il s'agissait de démontrer.

Fin du livre d'Euclide.

Dans un autre exemplaire, j'ai trouvé ce livre attribué aux Benî Moûçâ[1]. Collationné avec l'exemplaire d'Aboûl Hoçaïn Alsoûfi[2].

[1] Cette circonstance s'expliquerait aisément par la supposition que les Benî Moûçâ auraient traduit ou revu ce traité, et qu'un copiste aurait omis le nom de l'auteur original.

[2] Suivant le *Qitâb Alfihrist*, Aboûl Hoçaïn Abd Alrahmân Ben

III.

LE TRAITÉ D'EUCLIDE SUR LA DIVISION (DES FIGURES PLANES).

1. Diviser[1] un triangle donné en deux parties égales par une ligne parallèle à sa base.

2. Diviser un triangle donné en trois parties égales par deux lignes parallèles à sa base.

3. Diviser un triangle donné en deux parties égales par une ligne droite menée d'un point donné et situé sur un des côtés du triangle.

4. Diviser un trapèze donné en deux parties égales par une ligne parallèle à sa base.

5. Et nous divisons le trapèze donné en trois parties égales, comme nous venons de diviser le triangle, par une construction analogue à la construction précédente.

6. Diviser un parallélogramme en deux parties égales par une ligne droite menée d'un point donné et situé sur un des côtés du parallélogramme.

7. Couper une partie déterminée quelconque d'un parallélogramme donné par une ligne droite menée d'un point donné et situé sur un des côtés du parallélogramme.

Omar était un astronome distingué, garde des sceaux d'Adhaḍ Al-daoulah, et auteur d'un ouvrage sur les constellations, avec figures. C'est la célèbre Uranographie. (Voir *Notices et Extraits, etc.* t. XII, p. 236, sqq.)

[1] Textuellement : « Nous nous proposons de démontrer comment nous divisons, etc. »

8. Diviser un trapèze donné en deux parties égales par une ligne droite menée d'un point donné et situé sur le côté supérieur du trapèze.

9. Couper une partie déterminée d'un trapèze donné par une ligne droite menée d'un point donné et situé sur le côté supérieur du trapèze.

10. Diviser un parallélogramme en deux parties égales par une ligne droite menée d'un point donné en dehors du parallélogramme.

11. Couper une partie déterminée d'un parallélogramme par une ligne droite menée d'un point donné en dehors du parallélogramme.

12. Diviser un trapèze donné en deux parties égales par une ligne droite menée d'un point qui n'est pas situé sur le côté supérieur de ce trapèze. Il est nécessaire que ce point ne soit pas situé au delà du point de concours des deux côtés[1].

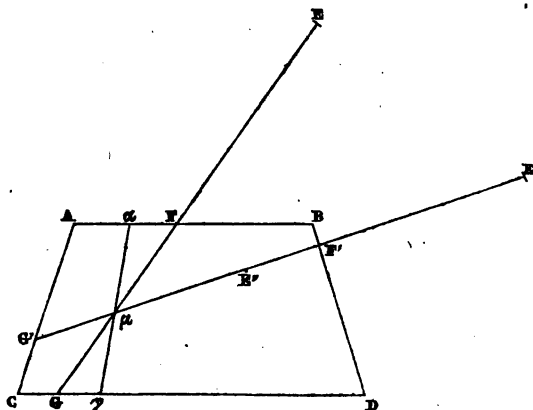
13. Couper une partie déterminée d'un trapèze donné par une ligne droite menée d'un point donné qui n'est pas situé sur le côté supérieur de ce trapèze. Il est nécessaire que ce point ne soit pas situé au delà du point de concours des deux côtés du trapèze.

[1] Voici quel me semble être le sens de la condition ajoutée aux énoncés de ce problème et du suivant. Qu'il s'agisse de couper la n^{me} partie du trapèze ABCD ; on fera $A\alpha$ et $C\gamma$ respectivement égaux aux n^{mes} parties de AB et de CD ; alors $A\alpha\gamma C$ sera la n^{me} partie du trapèze, parce que le prolongement de $\gamma\alpha$ passe par le point de concours des prolongements de CA et DB. Maintenant, pour faire passer par le point donné E la transversale qui coupe la partie déterminée du trapèze, joignons le point milieu μ du seg-

14. Diviser un quadrilatère donné en deux parties égales par une ligne droite menée d'un sommet donné du quadrilatère.

15. Couper une partie déterminée d'un quadrilatère donné par une ligne menée d'un sommet donné du quadrilatère.

ment $\alpha\gamma$ et le point E par une droite; cette droite EFG sera la transversale qu'il s'agissait de mener, parce que triangle $\alpha F \mu =$ triangle $\gamma G \mu$.



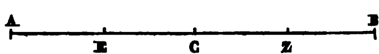
Mais lorsque le point donné est situé comme E' ou E", de manière que la transversale menée par μ ne rencontre plus les deux côtés parallèles, mais un côté parallèle et un des deux autres côtés, ou les deux autres côtés : alors la construction indiquée n'a plus lieu, parce qu'on n'a plus $CG'\mu\gamma = BF'\mu\alpha$. Il paraît que c'est ce que la condition du texte est destinée à exprimer. Les « points de concours » dont il s'agit seraient les sommets où se rencontrent un côté parallèle et un des deux autres côtés; et l'expression « au delà » se rapporterait au mouvement de la transversale représentée comme pivotant autour du point μ.

16. Diviser un quadrilatère donné en deux parties égales par une ligne droite menée d'un point donné et situé sur un des côtés du quadrilatère.

17. Couper une partie déterminée d'un quadrilatère par une ligne droite menée d'un point donné et situé sur un des côtés du quadrilatère.

18. Appliquer à une ligne droite un rectangle égal au rectangle contenu sous les deux droites AB, AC, et défaillant d'un carré.

Après avoir démontré ce que nous

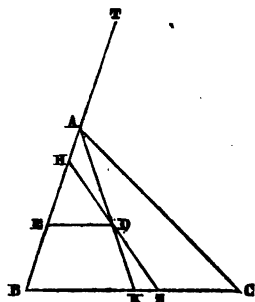


venons de dire, si quelqu'un dit : D'où vient-il qu'il est impossible d'appliquer à la ligne AB un rectangle, tel que le rectangle AE en EB, égal au rectangle AB en AC et défaillant d'un carré — nous disons : que cela est impossible, parce que AB est plus grand que BE, et AC plus grand que AE, et conséquemment le rectangle BA en AC plus grand que le rectangle AE en EB. Donc, lorsqu'on applique à la ligne AB un parallélogramme égal au rectangle AB en AC, le rectangle AZ en ZB est...[1].

19. Diviser un triangle donné en deux parties égales par une droite qui passe par un point donné et situé dans l'intérieur du triangle.

[1] On sait que, en désignant par l la ligne à laquelle le rectangle doit être appliqué, le problème 18 n'est possible qu'autant que $AB.AC < \left(\frac{l}{2}\right)^2$. Donc, si pour l on prend un des deux côtés du rectangle donné, AB, on aura relativement à l'autre côté $AC < \frac{AB}{4}$. C'est probablement ce qu'il s'agissait de démontrer dans la remarque tronquée du texte.

Que le triangle donné soit ABC, et le point donné dans l'intérieur de ce triangle D. Nous nous proposons de faire passer par D une ligne droite qui divise le triangle ABC en deux parties égales.



Menons du point D une ligne parallèle à la ligne BC, laquelle soit DE, et appliquons à DE un rectangle égal à la moitié du rectangle AB en BC, lequel soit TB en ED. $\left[TB = \frac{AB.BC}{2.DE}\right]$. Appliquons à la ligne TB un parallélogramme égal au rectangle BT en BE et défaillant d'un carré. Que le rectangle appliqué soit le rectangle BH en HT. $[(TB - HT).HT = BT.BE]$. Menons la droite DH et prolongeons-la jusqu'à Z. Je dis qu'alors on a obtenu la ligne demandée, et que le triangle ABC est divisé en deux parties égales HBZ et HZCA.

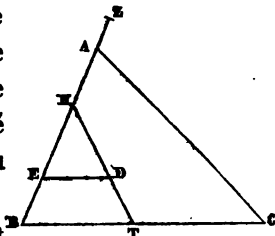
Démonstration. Le rectangle TB en BE est égal au rectangle TH en HB, d'où il suit BT à TH comme HB à BE, donc *dividendo*[1] TB à BH comme HB à HE. Mais on a BH à HE comme BZ à ED, donc TB à BH comme BZ à ED. Conséquemment le rectangle TB en ED est égal au rectangle BH en BZ. Mais le rectangle TB en ED était égal à la moitié du rectangle AB en BC; et le rectangle BH en BZ est au rectangle AB en BC comme le triangle HBZ

[1] Voir Euclide, *Éléments*, liv. V, définition 16.

au triangle ABC, parce que l'angle B est commun. Ce triangle HBZ est donc la moitié du triangle ABC. Conséquemment le triangle ABC est divisé en deux parties égales BHZ et AHZC.

Si, en appliquant à TB un parallélogramme égal au rectangle TB en BE et dont le complément est un carré, nous obtenons le rectangle AB en AT[1], nous démontrons d'une manière analogue, en menant la droite AD et en la prolongeant jusqu'à K, que le triangle ABK est la moitié du triangle ABC. Et c'est ce qu'il s'agissait de démontrer.

20. Couper une partie déterminée d'un triangle donné par une ligne droite menée d'un point donné et situé dans l'intérieur du triangle.



Que le triangle donné soit ABC et le point donné dans l'intérieur de ce triangle D. Nous nous proposons de faire passer par le point D une ligne droite qui coupe une partie déterminée du triangle ABC.

Que la partie déterminée soit le tiers. Menons du point D une ligne parallèle à la ligne BC, laquelle soit DE, et appliquons à DE un rectangle égal au tiers du rectangle AB en BC. Que ce soit le rectangle BZ en ED. $\left[BZ = \frac{AB.BC}{3.DE}\right]$. Appliquons en-

[1] En d'autres termes : lorsque H tombe sur A. Cela ne peut être le cas que lorsque D est situé sur la droite qui joint A au milieu de la base BC.

suite à ZB un rectangle égal au rectangle ZB en BE et défaillant d'un carré. Que le rectangle appliqué soit le rectangle BH en HZ. [(ZB — HZ) HZ = ZB.BE]. Menons la ligne HD et prolongeons-la jusqu'à T.

En procédant comme ci-dessus, on démontrera que le triangle HTB est le tiers du triangle ABC; et au moyen d'une construction analogue à celle-ci, nous divisons le triangle en des parties quelconques. Mais c'est ce qu'il s'agissait de démontrer.

21. Qu'on ait quatre lignes A, B, C, D, et que le produit de A en D soit plus grand que le produit de B en C : je dis que le rapport de A à B sera plus grand que le rapport de C à D.

22. Et lorsque le produit de A en D est plus petit que le produit de B en C, je dis que le rapport de A à B est plus petit que le rapport de C à D.

23. Qu'on ait deux lignes droites, et sur ces droites



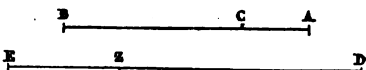
les points A, B, D, E; et que le rapport de AB à BC soit plus grand que le rapport de DE à EZ : je dis que *dividendo* le rapport de AC à CB sera plus grand que le rapport de DZ à ZE.

24. Et d'une manière parfaitement analogue, je dis que lorsque le rapport de AC à CB est plus grand que le rapport de DZ à ZE, on aura *componendo* [1],

[1] Voir Euclide, *Éléments*, liv. V, définition 15.

le rapport de AB à BC plus grand que le rapport de DE à EZ.

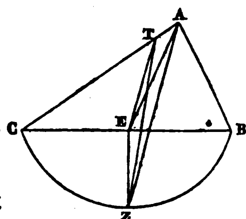
25. Supposons encore que le rapport de AB à BC soit plus petit que le rapport de DE à EZ; *dividendo* le rapport de AC à CB sera plus petit que le rapport de DZ à ZE.



26. Diviser un triangle donné en deux parties égales par une ligne droite menée d'un point donné et situé en dehors du triangle.

27. Couper une partie déterminée d'un triangle par une ligne droite menée d'un point donné et situé en dehors du triangle.

28. Diviser en deux parties égales une figure donnée terminée par un arc de cercle et par deux lignes droites qui renferment un angle donné.



Que la figure donnée soit ABC, terminée par l'arc BC et par les deux droites AB, AC qui renferment l'angle BAC. Nous nous proposons de mener une ligne droite qui divise la figure ABC en deux parties égales.

Menons la droite BC et divisons-la en deux parties égales au point E. Menons du point E une ligne perpendiculaire à la ligne BC, laquelle soit EZ, et menons la droite AE. Alors parce que BE est égal à EC, la surface BZE sera égale à la surface EZC, et le triangle ABE égal au triangle AEC. Donc la

figure ABZE sera égale à la figure ZCAE. Alors si la ligne AE est le prolongement de la ligne EZ, la figure ABC sera divisée en deux parties égales ABZE et CAEZ. Si la ligne AE n'est pas le prolongement de la ligne ZE, nous joignons A et Z par une droite, et menons du point E une ligne parallèle à la ligne AZ, laquelle soit ET. Enfin nous menons la droite TZ. Je dis que la ligne TZ est celle qu'il s'agissait de trouver, et que la figure ABC est divisée en deux parties égales, ABZT et ZCT.

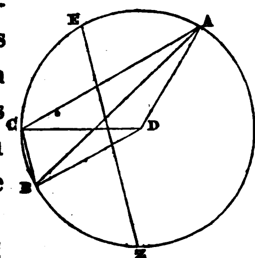
Car, puisque les deux triangles TZA et EZA sont construits sur la même base AZ et compris entre les mêmes parallèles AZ, TE : le triangle ZTA est égal au triangle AEZ. Donc, en ajoutant à tous les deux la partie commune AZB, on aura TZBA égal à ABZE. Mais cette dernière figure était la moitié de la figure ABC; conséquemment la droite ZT est celle qu'il s'agissait d'obtenir, et BZCA est divisé en deux parties égales ABZT, TZC. C'est ce qu'il s'agissait de démontrer.

29. Mener dans un cercle donné deux lignes parallèles et coupant une partie déterminée du cercle.

Que la partie soit le tiers, et le cercle ABC. Nous nous proposons de faire ce qu'on vient de dire.

Construisons le côté du triangle (régulier) inscrit à ce cercle. Que ce soit AC. Menons les deux droites AD, DC, et faisons passer par le point D une ligne parallèle à la ligne AC, laquelle soit DB. Menons la droite CB, divisons l'arc AC en deux parties

égales au point E, et menons du point E une droite parallèle à la ligne BC, laquelle soit EZ. Enfin, menons la droite AB. Je dis qu'on a obtenu deux lignes parallèles EZ, CB, coupant un tiers du cercle ABC, à savoir la figure ZBCE.



Démonstration. La ligne AC étant parallèle à la ligne DB, le triangle DAC sera égal au triangle BAC; qu'on ajoute à tous les deux une partie commune, à savoir le segment de cercle AEC; la figure entière DAEC sera égale à la figure entière BAEC. Mais la figure DAEC est le tiers du cercle ABC. Conséquemment la figure BAEC est également le tiers du cercle. Comme EZ est parallèle à CB, l'arc EC sera égal à l'arc BZ; mais on avait EC égal à EA, donc EA égal à ZB. Ajoutons de part et d'autre l'arc ECB; l'arc entier AB sera égal à l'arc entier EZ. Conséquemment la droite AB sera égale à la droite EZ, et le segment de cercle AECB sera égal au segment de cercle ECBZ. En retranchant le segment commun BC, il reste la figure EZBC égale à la figure BAEC. Mais la figure BAEC était le tiers du cercle ABC. Donc la figure EZBC est le tiers du cercle ABC. Et c'est ce qu'il s'agissait de démontrer.

Lorsque nous nous proposons de couper d'un cercle son quart, ou son cinquième, ou une autre partie déterminée, au moyen de deux lignes paral-

lèles, nous construisons dans ce cercle le côté du carré ou du pentagone (régulier) inscrit à ce cercle; et nous menons, du centre aux extrémités de ce côté, deux lignes droites, comme nous venons de le faire. (Le reste de) la construction sera analogue à ce qui précède.

30. Diviser un triangle donné par une ligne parallèle à sa base en deux parties, de manière que le rapport de l'une des deux parties à l'autre soit égal à un rapport donné.

31. Diviser un triangle donné par des lignes parallèles à sa base en des parties qui ont entre elles des rapports donnés.

32. Diviser un trapèze donné par une ligne parallèle à sa base en deux parties, de manière que le rapport de l'une de ces parties à l'autre soit égal à un rapport donné.

33. Diviser un trapèze donné par des lignes parallèles à sa base en des parties qui ont entre elles des rapports donnés.

34. Diviser un quadrilatère donné par une droite menée d'un sommet donné du quadrilatère en deux parties, de manière que le rapport de l'une de ces parties à l'autre soit égal à un rapport donné.

35. Diviser un quadrilatère donné par des droites menées d'un sommet donné du quadrilatère en des parties qui ont entre elles des rapports donnés.

36. Ayant résolu ce qui précède, nous sommes en état de diviser un quadrilatère donné, suivant un rapport donné, ou suivant des rapports donnés,

par une droite, ou par des droites, menées d'un point donné et situé sur un des côtés du quadrilatère, en ayant égard aux conditions mentionnées ci-dessus.

Fin du traité. Nous nous sommes borné à donner les énoncés sans les démonstrations, parce que les démonstrations sont faciles.

IV.

A. ANALYSE DU TRAITÉ TRADUIT PAR DEE.

I. Dans tous les problèmes, il s'agit de diviser la figure proposée en deux parties, suivant un rapport donné.

II. Les figures divisées sont : le triangle (prop. 1-6), le parallélogramme (11), le trapèze (8, 12, 13), le quadrilatère (7, 9, 14-16), le pentagone (17, 18, 22), un pentagone à deux côtés parallèles (19), un pentagone dont un côté est parallèle à une diagonale (20).

III. La transversale qu'il s'agit de mener

A. passe par un point donné et situé :

1° en un sommet de la figure proposée (prop. 1, 7, 17);

2° sur un côté quelconque (2, 9, 18);

3° sur un des deux côtés parallèles (8).

B. est parallèle :

1° à un côté (non parallèle) (3, 13, 14, 22);

2° à des côtés parallèles (11, 12, 19);
3° à une diagonale (15, 20);
4° à une perpendiculaire menée d'un sommet de la figure au côté opposé (4);
5° à une transversale qui passe par un sommet de la figure (5);
6° à une transversale quelconque (6, 16).

IV. Prop. 10. Étant donné le segment A B et deux droites qui passent par les extrémités de ce segment et renferment avec la ligne A B des angles quelconques, mener une droite parallèle à A B, de l'un ou de l'autre côté de A B, de manière à produire un trapèze de grandeur donnée.

Prop. 21. Théorème auxiliaire.

B. ANALYSE DU TRAITÉ DU MANUSCRIT DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE.

I. La figure proposée est divisée :
1° en deux parties égales (1, 3, 4, 6, 8, 10, 12, 14, 16, 19, 26, 28);
2° en plusieurs parties égales (2, 5, 7, 9, 11, 13, 15, 17, 20, 27, 29);
3° en deux parties, suivant un rapport donné (30, 32, 34, 36);
4° en plusieurs parties, suivant des rapports donnés (31, 33, 35, 36).

La construction 1 ou 3 est toujours suivie de la construction 2 ou 4, excepté dans les propositions 3, 28, 29.

II. Les figures divisées sont :

le triangle (1, 2, 3, 19, 20, 26, 27, 30, 31);
le parallélogramme (6, 7, 10, 11);
le trapèze (4, 5, 8, 9, 12, 13, 32, 33);
le quadrilatère (14, 15, 16, 17, 34, 35, 36);
une figure terminée par un arc de cercle et deux droites (28);
le cercle (29).

III. La transversale qu'il s'agit de mener

A. passe par un point donné et situé :

1° en un sommet de la figure (14, 15, 34, 35);
2° sur un côté quelconque (3, 6, 7, 16, 17, 36);
3° sur un des deux côtés parallèles (8, 9);
4° sur le milieu de l'arc du cercle (28);
5° dans l'intérieur de la figure (19, 20);
6° en dehors de la figure (10, 11, 26, 27);
7° dans une certaine partie du plan de la figure (12, 13).

B. est parallèle à la base de la figure proposée (1, 2, 4, 5, 30-33).

C. Le problème est indéterminé (29).

IV. Propositions auxiliaires.

18. Appliquer à une droite donnée un rectangle de grandeur donnée et défaillant d'un carré.

21, 22. Lorsque $a.d \gtrless b.c$, il suit $a:b \gtrless c:d$.

23, 24. Lorsque $a : b > c : d$, il suit $(a \mp b) : b > (c \mp d) : d$.

25. Lorsque $a : b < c : d$, il suit $(a-b) : b < (c-d) : d$.

LE SIÈCLE DES YOUÊN.

DEUXIÈME PARTIE.

LANGUE COMMUNE.

NOTICES ET EXTRAITS DES PRINCIPAUX MONUMENTS LITTÉRAIRES DE LA DYNASTIE DES YOUÊN.

§ 2. PIÈCES DE THÉÂTRE.

51ᵉ PIÈCE.

青衫泪 *Thsing-chan-louï*[1],

Ou les Amours de Pĕ-lo-thien, drame composé par Ma-tchi-youên.

Cette pièce est le pendant de *La Soubrette accomplie* de Tching-tĕ-hoeï. Ma-tchi-youên décrit les amours de Pĕ-lo-thien et de Hing-nou, Tching-tĕ-hoeï les intrigues de Pĕ-min-tchong (frère cadet de Pĕ-lo-thièn) et de Siao-man. Ma-tchi-youên parle au cœur;

[1] Littéralement : « Les larmes (qui mouillent) la tunique bleue. »

Tching-tĕ-hoeï ne parle qu'à l'esprit. Le premier a fait un drame, le second une comédie. Il y a dans le drame des passions, un rôle touchant, de l'action; on trouve dans la comédie de la gaieté, un dialogue vif et des ariettes qui ne manquent ni d'élégance, ni de grâce.

Pĕ, dont le surnom est Khiu-yĭ et le titre honorifique Lo-thien, est vice-président de la cour du personnel et des emplois publics (Li-poù). Pour se délasser de ses travaux, il a quitté son costume officiel et se promène dans les rues de la capitale. Il entre, avec le poëte Meng-hao-jen, dans la taverne de madame Peï et voit pour la première fois la jeune courtisane Hing-nou. Hing-nou, fille de madame Peï, comblée de toutes les grâces du corps et de l'esprit, jouissait alors d'une immense réputation, comme courtisane. Les académiciens, toujours amateurs de la beauté, se réunissaient autour d'elle. — Pĕ-lo-thien et Hing-nou deviennent éperdument amoureux l'un de l'autre et se jurent une éternelle fidélité.

Il fallait des obstacles dans la pièce; les voici: l'empereur Hien-tsong des Thang s'aperçoit, un peu tard, que la galanterie de sa cour a infecté la capitale, que les mandarins négligent les affaires et s'abandonnent au plaisir. Pour séparer Pĕ-lo-thien de Hing-nou, il a recours à un singulier moyen. Pĕ-lo-thien était, comme je l'ai dit, vice-président de la cour du personnel, académicien, poëte surtout; il en fait le directeur de sa cavalerie et l'intendant mili-

taire de la province de Kiang-tcheou; premier obstacle.

Après le départ de son amant, Hing-nou refuse les présents des académiciens et garde la fidélité qu'elle a jurée. Au moyen d'une fausse lettre, on lui fait accroire que Pĕ-lo-thien est mort; elle persévère dans sa résolution. Madame Peï, voyant que les charmes de sa fille ne lui rapportent rien, vend la malheureuse Hing-nou à un cabaretier opulent nommé Lieou-yĭ-lang; second obstacle.

Aux grands maux les grands remèdes; Hing-nou se débarrasse de sa mère, ainsi que du marchand, et s'enfuit dans le Kiang-tcheou. Sur sa route, elle joue de la guitare et demande l'aumône; sur le fleuve Yang-tseu-kiang, elle trouve dans une barque Pĕ-lo-thien, qu'elle croyait mort. Frappée d'épouvante, elle prend, suivant l'usage, quelques pièces de monnaie et les jette dans l'eau; mais, revenue bientôt de son effroi, elle raconte à son amant tout ce qu'elle a souffert. Les grands morceaux que le poëte met dans la bouche de Hing-nou sont d'une simplicité attendrissante. Le récit de la courtisane émeut, déchire le cœur de Pĕ-lo-thien, qui *mouille de larmes sa tunique bleue.*

Après quelques incidents mal préparés, l'allégresse des deux amants est complète, car l'empereur Hien-tsong préside lui-même au mariage de Pĕ-lo-thien et de Peï-hing-nou.

52ᵉ PIÈCE.

麗春堂 *Li-thchun-tang*[1],

Ou le Festin du ministre d'État, drame composé par Wang-chĭ-fou.

Wang-chĭ-fou n'est pas le fondateur du théâtre chinois, mais on peut le regarder comme le véritable inventeur de l'opéra (thsă-khĭ). Des douze pièces qu'il a composées, indépendamment du Si-siang-ki (*Histoire du pavillon occidental*), une seule a survécu; c'est *Le Festin du ministre d'État;* et pourtant rien n'est plus vide d'invention que le plan de cette pièce, à laquelle je ne puis m'arrêter; il n'y a ni art, ni intrigue, ni incidents dramatiques; et, chose plus singulière encore[2], les morceaux lyriques ne dédommagent pas de l'ennui et de la stérilité du fonds.

53ᵉ PIÈCE.

舉案齊眉 *Kiù-ngan-thsi-meï*[3],

Ou Histoire de Meng-kouang, comédie sans nom d'auteur.

Cette pièce a pour sujet le mariage de Liang-hong et de Meng-kouang.

[1] Littéralement : « La salle du printemps agréable. »

[2] Wang-chĭ-fou est un des plus grands poëtes de la Chine.

[3] Le titre courant se compose des quatre derniers caractères du titre complet et signifie : « (Meng-kouang) lève une table — au niveau de ses sourcils. »

Meng-kouang ou Meng-tĕ-yao, dont l'histoire se trouve dans tous les recueils d'anecdotes, est regardée à la Chine comme le véritable modèle des épouses, modèle d'obéissance et d'humilité, qu'on ne manque jamais de proposer aux jeunes femmes.

Il y a, dans *L'Histoire de Meng-kouang*, des idées nobles et des maximes rebattues. Quant au principal rôle, il est magnifique. Scrupuleusement soumise à la règle, toujours attentive à garder la bienséance, dans chacune des situations où elle se trouve, Meng-kouang conserve la même physionomie. On ne peut nier que cette femme admirable, si toutefois elle a existé, ne mérite une partie des éloges que les Chinois lui donnent encore.

54e PIÈCE.

後庭花 *Heou-thing-hoa*,

Ou la Fleur de l'arrière-pavillon [1], drame composé par Tchin-thing-yŭ.

Tchin-thing-yŭ, qui a composé vingt et un drames, sur lesquels trois sont restés au théâtre, n'a pas mis dans cette pièce autant d'art et autant d'intrigue que dans *Tchao-kong, prince de Thsou. La Fleur de l'arrière-pavillon* est fondée sur une cause célèbre, et les drames judiciaires convenaient particulièrement

[1] C'est une fleur de pêcher que le juge examine, pour parvenir à la découverte de la vérité.

aux écrivains qui se sentaient moins faits pour l'invention que pour les détails. Toutefois, en laissant de côté la facilité du genre, il y a des drames judiciaires fort intéressants, comme *L'Histoire du cercle de craie*, d'autres qui offrent tour à tour des scènes touchantes et des scènes comiques, d'autres un dénoûment ingénieux et vraiment théâtral; mais le fond de celui-ci est tout à fait rebattu. Wang-king, secrétaire de Tchao-tĕ-fang, historiographe de l'empire, entretient des relations avec la femme de Li-chun, employé du tribunal; et, pour mieux s'assurer la possession de sa maîtresse, il assassine le mari. Tel est le sujet de *La Fleur de l'arrière-pavillon*. Quoique le drame soit très-étendu et chargé d'incidents, il ne me semble pas que l'auteur ait ajouté quelque chose à l'histoire du procès de Wang-king, si ce n'est la versification.

Ce qu'il y a de plus remarquable dans la pièce, c'est le rôle d'un *enfant muet*, du fils de Li-chun. L'interrogatoire de cet enfant, qui répond par signes aux questions que le juge lui adresse, est d'une grande beauté dramatique. Ramené pour la seconde fois à l'audience, il recouvre la parole, comme le fils de Crésus, en voyant l'assassin de son père.

55e PIÈCE.

范張雞黍 *Fan-t'chang-ki-chu*[1],

Ou le Sacrifice de Fan et de T'chang, drame composé par Kong-ta-yong.

Les Chinois ont fait de l'amitié une vertu; toutefois, comme la morale, telle qu'ils la conçoivent, n'engage à rien dans la pratique, il arrive souvent à la Chine que deux ou trois personnes se lient ensemble par un contrat, par un serment et par une cérémonie. Le contrat impose des obligations véritables et généralement les liens de l'amitié sont plus ou moins indissolubles, suivant que les clauses du contrat sont plus ou moins sévères. Quant à la cérémonie, elle consiste presque toujours dans un sacrifice offert par les parties contractantes.

On ne doit donc pas s'étonner qu'il y ait dans la littérature chinoise un très-grand nombre de légendes sur l'amitié; celle de Fan et de T'chang en est une. Fan-kiu-king, originaire du Chan-yang, contracte avec T'chang-youên-pĕ une amitié immortelle 死生交. Cette amitié ne se forme pas avec le temps, peu à peu, mais tout d'un coup, comme chez les musiciens. Après le pacte, ils offrent en sacrifice *un coq et du millet;* puis, Fan-kiu-king, lié par un contrat, par un sacrifice et par un serment, se met en route et se présente au concours

[1] Mot-à-mot : « Le coq et le millet de Fan et de T'chang. »

ouvert dans la capitale. Mais l'amitié de Tchang-youên-pĕ n'était pas à l'épreuve de l'absence; il tombe dans une grande tristesse, et, quoique sa jeune épouse et sa mère lui prodiguent les soins les plus tendres, il meurt de chagrin.

Autrefois, dans les cérémonies des funérailles, le char funèbre était toujours traîné par les parents et les amis du défunt. On place donc le corps de T'chang-youên-pĕ sur le char funèbre 靈車. Chose extraordinaire, malgré les efforts des parents et des amis et suivant la prédiction que T'chang-youên-pĕ en avait faite lui-même, le char reste immobile.

Au quatrième acte, Fan-kiu-king, averti par un songe de la mort de son ami et des circonstances miraculeuses qui s'opposent à l'inhumation du corps, quitte sur-le-champ la capitale, revient dans le Chan-yang, offre un sacrifice et préside aux funérailles de T'chang-youên-pĕ. On se remet à l'œuvre; le char fuit et la cérémonie funèbre s'accomplit sans le moindre obstacle.

56e PIÈCE.

兩世姻緣 *Liang-chi-yin-youên*[1],

Ou les Secondes noces de Weï-kao, comédie composée par Kiao-meng-fou.

Cette pièce a une physionomie tao-sse; il est vrai-

[1] *Yin-youên* signifie : « la prédestinée », en parlant des mariages;

semblable que l'auteur en a puisé le sujet dans une légende fabuleuse de Weï-kao, célèbre général des Thang, qui vécut sous les règnes de Te-tsong, de Chun-tsong et de Hien-tsong et fut mis, après sa mort, au nombre des génies.

Le jeune Weï-kao, simple bachelier, épouse Yŭ-siao, *courtisane de dix-huit ans*, dont il est éperdument amoureux. Quelques jours après ses noces, contraint par son ambitieuse belle-mère de se présenter au concours des docteurs, il se voit dans l'obligation d'abandonner le domicile conjugal et d'entreprendre le voyage de Tchang-ngan. — Yŭ-siao, ne pouvant se consoler de l'absence de son époux, succombe à une maladie de langueur et renaît de ses cendres comme le phénix. Elle est recueillie par le gendre de l'empereur, qui l'élève avec beaucoup de soin.

Cependant Weï-kao avait obtenu au concours le grade éminent de tchoang-youên. Aussi habile dans l'art militaire que dans la politique, il s'était couvert de gloire sous le règne de Te-tsong. Nommé par Chun-tsong commandant en chef des armées impériales, il avait gagné des batailles, exterminé les Tartares Thou-fan.

Dans le quatrième acte, Tchang-yen-chang, qui était le gendre de l'empereur, fait préparer dans son hôtel un grand festin, auquel il invite le commandant en chef. Au jour fixé pour le banquet,

et *Liang-chi* (les deux existences) désigne « la vie présente et la vie antérieure ».

Weï-kao arrive dans l'hôtel de Yen-chang et y trouve Yŭ-siao, qu'il croyait morte. Après plusieurs incidents, *il contracte un second mariage avec sa femme, qui venait d'atteindre sa dix-huitième année.*

La comédie de Kiao-meng-fou n'est pas remarquable par le nombre et la variété des personnages; mais le caractère de la jeune femme est tracé avec beaucoup d'esprit et de sensibilité.

57e PIÈCE.

趙禮讓肥 *Tchao-li-jang-feï*[1],

Ou le Dévouement de Tchao-li, drame composé par Thsin-kièn-fou.

Il n'est que trop vrai qu'il y a eu des anthropophages, comme dit Voltaire, dans son Dictionnaire philosophique. A la Chine, pays très-policé et très-civilisé, nous en avons trouvé sous la dynastie des Song; voici maintenant une pièce de théâtre qui nous en montre sous la dynastie des Han.

Pendant la première année, Kièn-wou (l'an 25 de notre ère), sous le règne de l'empereur Kouang-wou-hoang-ti, avec lequel commence la dynastie des Han orientaux, il y avait dans la province du Honan une foule de Chinois, qui ne se mangeaient pas entre eux, mais qui mangeaient les hommes et les femmes des districts où ils s'établissaient. A leur

[1] Littéralement : « Tchao-li offre, par dévouement, sa graisse. »

approche, les habitants, saisis d'épouvante, prenaient la fuite. Dans le premier acte du *Tchao-li-jang-feï*, le théâtre représente les champs de Pièn-king. Une veuve, d'un rang distingué, madame Tchao, arrive, soutenue par ses deux fils, au pied de la montagne Y-thsieou; le fils aîné s'appelle Tchao-hiao, le cadet Tchao-li. Comme les émigrés du Choui-hou-tchouen, ils s'étaient dérobés par la fuite aux incursions des brigands... Mais quand on est dans les champs, il faut pourvoir à sa subsistance. Pendant que Tchao-li coupe du bois, Tchao-hiao s'éloigne un peu pour chercher des herbes et des racines. A peine a-t-il fait cent pas, qu'il survient un homme d'une effrayante physionomie. Le nom de cet homme était Ma, son surnom Wou, son titre honorifique Tseu-tchang. Originaire de la province de Tchin-tcheou, il avait à se plaindre des juges et des examinateurs publics, car, s'étant présenté au concours pour le mérite militaire, il avait été rejeté des examens, malgré son talent, *à cause de sa laideur* 嫌某形容醜. Pour se venger de l'injustice des hommes, il s'était mis à la tête d'un parti de mécontents et *mangeait chaque jour à ses repas un petit morceau de cœur ou de foie humain* 每一日吃一副人心肝。... Ma-wou étend ses mains sur les épaules de Tchao-hiao et l'entraîne dans son camp, où il veut le poignarder. Après avoir essayé vainement d'attendrir le chef des anthropophages, Tchao-hiao, qui était rempli de piété filiale, implore comme

une grâce la permission d'*honorer sa mère*, une fois encore, avant de mourir, et promet de rentrer au bout d'une heure. Ma-wou hésite.

MA-WOU.

Qui m'assure que vous reviendrez? Quel gage me donnerez-vous?

TCHAO-HIAO.

Ma parole.

MA-WOU.

Cela n'est pas cher.

TCHAO-HIAO.

Je suis un disciple de Confucius; ma parole vaut de l'argent.

Cette réponse amène une discussion philosophique sur les cinq vertus cardinales et particulièrement sur le sens du caractère 信 *sincérité*. Le chef des anthropophages est naturellement battu. Pour éprouver Tchao-hiao, il le laisse aller sur sa parole.

Rien de plus touchant que la scène où le jeune homme prend congé de sa mère; les larmes de celle-ci ne peuvent le retenir et, quand le délai fatal est expiré, Tchao-hiao, fidèle à sa promesse, retourne au camp des anthropophages. Il est bientôt suivi de Tchao-li et de madame Tchao. Une lutte généreuse s'engage entre la mère et ses deux fils. Chacun veut donner sa vie pour les deux autres.

Tchao-li, qui avait plus d'embonpoint que son frère Tchao-hiao, découvre sa poitrine, montre sa belle charnure et tâche de séduire l'anthropophage par l'appât de la gourmandise. A la fin, Ma-wou, touché de tant de vertus, fait grâce à Tchao-hiao et met en liberté la mère et les enfants.

Tel est la sujet de ce drame ; il me semble qu'il ne donne tort ni à Marco Polo, ni aux deux voyageurs arabes, dont la relation a été publiée récemment par l'illustre président de la Société asiatique[1].

[1] On trouve des anthropophages dans le Choui-hou-tchouèn (*Histoire des rives du fleuve*). « L'hôtesse, au comble de la joie, servit la table; les deux archers, pressés par la faim, se mirent à manger; mais Wou-song, qui avait ouvert un pâté et l'examinait avec soin, interrogea l'hôtesse. « *Sont-ce là,* cria-t-il, *des pâtés d'homme ou des « pâtés de chien?* — Des pâtés d'homme! répondit celle-ci, riant « aux éclats. Où trouverions-nous donc de la chair humaine, pour « faire des pâtés? Le pays est calme; *on ne fait pas la guerre à pré- « sent.* (*Choui-hou-tchouèn,* chapitre XXXI.) » Le tome II[e] du San-koue-tchi (*Histoire des trois royaumes*), que M. Théodore Pavie vient de publier, est plein de faits analogues. « Les trois cent mille hommes de Tsao consommaient une grande quantité de vivres; la disette devint si affreuse dans le pays, *que les habitants se mangeaient les uns les autres.* » (Liv. IV, chap. IV, page 49.) « Un vieillard s'étant avancé avec respect, Hiuen-te sut qu'il vivait du produit de sa chasse et se nommait Lieou-ngan... Ce jour-là, le vieillard avait parcouru et battu la plaine sans rien rapporter; il tua sa propre femme, pour soulager la faim de Hiuen-te! « Quelle est cette chair, demanda Hiuen- « te? — C'est du loup......, lui répondit le vieux chasseur, *et ils soupèrent.* » (Liv. IV, chap. V, p. 74.)

58e PIÈCE.

酷寒亭 *Khŏ-han-thing*[1],

Ou le Pavillon, drame composé par Yang-hien-chi.

Le Pavillon offre un tableau intéressant des intrigues d'une courtisane, appelée Siao-ngo, avec un greffier du tribunal de Tchin-tcheou. On remarque dans le premier acte un trait de mœurs particulier aux Chinois; c'est l'autorisation que réclame la courtisane, quand elle se présente à l'audience.

LA COURTISANE (au juge).

J'ai soutenu pendant trois ans ma mère, qui vient de mourir[2]; maintenant, je demande l'autorisation d'épouser un homme libre.

LE JUGE (au greffier).

Cette coutume existait-elle sous mes prédécesseurs?

LE GREFFIER.

C'est une coutume très-ancienne.

LE JUGE.

Alors, délivrez-lui un certificat.

On voit que la lecture du Youên-jîn-pĕ-tchong

[1] Littéralement: «Le Pavillon où l'on prend le frais et où l'on boit du bon vin.»

[2] 我當了三年王母。

n'est pas seulement instructive sous le rapport de l'art dramatique, que le théâtre supplée à bien des choses et qu'on y apprend les vieilles coutumes, *le droit non écrit.*

Malgré le sujet, la pièce est morale et présente d'exellentes leçons.

59ᵉ PIÈCE.

桃花女 *Thao-hoa-niù*,

Ou Fleur de pêcher, comédie tao-sse, sans nom d'auteur.

A défaut d'une imagination vive et forte, les poëtes tao-sse ont une imagination féconde en fantômes. Voici une pièce qui n'a pas moins de cent dix pages, et où l'on voit plus de démons que l'enfer n'en peut contenir, comme dit le tragique anglais. Le principal personnage de la comédie est une jeune magicienne, qui a pénétré tous les secrets, tous les mystères du Tao, et dont le nom est *Fleur de pêcher;* le personnage qui vient après est un sorcier d'un grand mérite, qu'on nomme ironiquement Tcheou-kong. *Fleur de pêcher* déjoue par ses talismans, par ses invocations, les savants calculs de Tcheou-kong. Le dessein de l'auteur est d'opposer les sectateurs du Tao à ceux qui font profession de prédire les choses à venir et de montrer que la magie est supérieure à l'art devinatoire. Peut-être le poëte a-t-il eu l'intention de

faire ressortir par un contraste ingénieux tout ce qu'il y a de profondément ridicule chez les uns et chez les autres. Quant à moi, j'aime mieux y voir un cadre satirique.

La traduction d'une pareille comédie ne se laisserait pas lire. Il y a pourtant une scène intéressante, c'est celle où Tcheou-kong, dont l'esprit commence à baisser, tente, avant de *renoncer aux affaires*, une dernière expérience et tire l'horoscope de son commis. La bonne foi du sorcier, qui croit réellement à son art, son désespoir, quand il reconnaît que son vieux serviteur n'a plus que trois jours à vivre; son caractère bienveillant et désintéressé; les incertitudes du commis, qui sent que son maître dégénère et n'en conçoit pas moins des inquiétudes très-vives, tout cela est peint avec bonheur et avec une grande naïveté.

60ᵉ PIÈCE.

竹葉舟 *Tchŏ-yĕ-tcheou*[1],

Ou la Nacelle métamorphosée, drame tao-sse composé par Fan-tseu-ngan.

Cette pièce est une imitation de la quarante-cinquième, dont j'ai présenté l'analyse et donné des fragments. Dans le *Hoang-liang-mong*, Tchin-yang-tseu convertit Liu-thong-pin à la foi et au culte des

[1] La nacelle (peinte sur) le papier.

Tao-sse; dans *La Nacelle métamorphosée*, Liu-thong-pin, devenu immortel, convertit un jeune bachelier, nommé Tchin-ki-king. Pour mettre sur la scène les aventures étranges imaginées par les sectateurs du Tao, lier les épisodes à l'action principale, il fallait un grand mérite. Ma-tchi-youên y a réussi, comme on l'a vu; mais Fan-tseu-ngan n'était qu'un écrivain élégant. Toutefois, s'il n'avait pas l'invention, il avait du moins le talent de l'imitation et sa pièce, restée au théâtre, est la moins mauvaise de celles qu'on a composées dans ce genre, après Ma-tchi-youên.

61[e] PIÈCE.

忍字記 *Jîn-tseu-ki*,

Ou Histoire du caractère *Jîn*, drame bouddhique composé par Tchin-thing-yŭ.

Ce drame, dont le principal rôle n'est pas tracé avec beaucoup d'art et de vérité, a pour sujet l'histoire miraculeuse d'un avare, converti au bouddhisme par un religieux mendiant. L'avare est un prêteur sur gages, devenu opulent. On l'appelle Lieou-kiun-tso. Il a de sa femme Wang-chi deux enfants, un fils et une fille. La première scène du prologue peint d'abord le personnage :

WANG-CHI.

La neige tombe à gros flocons. Mon Youên-waï,

on dit toujours : *Le vent et la neige sont la providence des cabaretiers*[1]. Si nous prenions une tasse de vin.

LIEOU-KIUN-TSO.

Non, ma femme, non; je ne puis y consentir. Le vin est maintenant hors de prix.

WANG-CHI.

Quoi ! avec une fortune comme la vôtre...

LIEOU-KIUN-TSO.

Ah ! vous m'assassinez ; allons, allons. (Au domestique.) Qu'on apporte du vin.

LE DOMESTIQUE.

J'obéis.

LIEOU-KIUN-TSO (rappelant le domestique).

Écoute; tu auras soin de ne tirer que deux tasses...

D'autres incidents servent à mettre en relief, puis à irriter le caractère de l'avare. Mais, ce qu'il y a d'intolérable dans le prologue, c'est le plagiat de l'auteur. On y trouve deux scènes du Ho-han-chan, que j'ai traduit. Lieou-kiun-tso aperçoit dans la rue un jeune bachelier qui tombe d'inanition. Il recueille dans sa maison cet infortuné, dont le nom est Lieou-kiun-yeou. Sans lui offrir de l'argent, il lui propose de l'adopter, c'est-à-dire *de le reconnaître comme frère adoptif*, non par une généreuse inspiration de son

[1] 風雪是酒家天。

cœur, mais parce que les affaires du bureau occupent toute sa journée et qu'il a besoin d'un homme pour opérer ses recouvrements. D'ailleurs, il se rend justice et ne cache pas ses défauts. « Je vous préviens que je suis avare, très-avare, dit-il à Lieou-kiun yeou ; » toutefois, comme celui-ci est pauvre, il accepte avec empressement une proposition qui lui paraît avantageuse et s'installe dans la maison du financier.

Au premier acte, l'auteur personnifie le bouddha Çakyamouni sous les traits d'un religieux mendiant. Cherchant, comme tous les écrivains de l'époque, à verser le ridicule sur le bouddhisme, il fait de ce religieux un personnage qui prête à la moquerie. On va en juger :

LE RELIGIEUX (frappant à la porte de Lieou-kiun-tso).

Nan-wou, Nan-wou, Amida bouddha ! Holà ! Lieou-kiun-tso, méchant avare !

LIEOU-KIUN-YEOU (se levant avec vivacité).

D'où vient ce tintamarre ? (Il ouvre la porte de la maison et aperçoit le religieux.)

Miséricorde ! Quel embonpoint ! Quelle masse de chair !

LE HO-CHANG.

Oh, le mendiant ! Qui le croirait ? il n'est pourtant pas mort dans la neige.

LIEOU-KIUN-YEOU (à part).

Il sait tout !

LE HO-CHANG.

L'avare est-il à la maison[1]?

LIEOU-KIUN-YEOU.

Attendez, je vais avertir mon frère. (Il étouffe de rire.)

LIEOU-KIUN-TSO.

Qu'avez-vous donc?

LIEOU-KIUN-YEOU (riant toujours).

Ah, mon frère! l'homme le plus risible du monde! Venez donc, venez donc sur le seuil de la porte. (Lieou-kiun-tso se lève et quitte la salle.)

LE HO-CHANG (apercevant Lieou-kiun-tso).

Il a bien la physionomie d'un avare.

LIEOU-KIUN-TSO (à part).

Ciel! Quel ho-chang! On n'a jamais vu un homme d'une aussi grosse corpulence. (Il éclate de rire à son tour.)

LE HO-CHANG.

D'où vient ce rire fou, extravagant?

LIEOU-KIUN-TSO.

Je me ris de vous voir, avec votre mine affamée...

LE HO-CHANG.

Avec ma mine! prenez-y garde; je ne me ris pas de la vôtre.

[1] 那看錢奴在家麼。

LIEOU-KIUN-TSO.

Il me fera mourir! Ah, mon frère, qu'a donc mangé ce ho-chang?

LE HO-CHANG.

Donnez-moi des légumes?

LIEOU-KIUN-TSO.

(Il chante.)

Quel homme généreux et bienfaisant pourrait rassasier de légumes un ho-chang de cette espèce? La forme de son ventre a quelque chose de monstrueux. S'il y avait ici un chameau, un éléphant blanc, un léopard...

LE HO-CHANG.

Après?

LIEOU-KIUN-TSO.

Il pourrait s'accommoder lui-même un petit...

LE HO-CHANG.

Oui, oui, un de ces petits festins, où l'on ne mange pas, mais où l'on est mangé.

LIEOU-KIUN-TSO.

Enfin, de quoi se nourrit-il? Combien pèse-t-il? Il faut que je prenne la mesure de son ventre, pour faire une comparaison.

LE HO-CHANG.

Une comparaison?

LIEOU-KIUN-TSO.

Ho-chang, on ne trouve dans l'antiquité que deux hommes auxquels vous ressemblez.

LE HO-CHANG.

Nommez-les.

LIEOU-KIUN-TSO.

(Il chante.)

Vous ressemblez à Ngan-lo-chan, des Thang; vous ressemblez encore plus à Tong-tcho, des Han.

(Il parle.)

En vous apercevant sur le seuil de ma porte,

(Il chante.)

Je me disais : C'est sans doute un génie messager qui m'apporte un trésor.

LE HO-CHANG.

Étrange aveuglement! Vos yeux, obscurcis par les passions, ne peuvent plus distinguer les gens de bien. Lieou-kiun-tso, je suis le bouddha Çâkia-Mouni. Donnez-moi à manger; je vous transmettrai ma doctrine.

LIEOU-KIUN-TSO.

Votre doctrine, où est-elle?

LE HO-CHANG.

Apportez-moi du papier, de l'encre et un pinceau.

LIEOU-KIUN-TSO.

Je n'ai pas de papier.

LIEOU-KIUN-YEOU.

Pardon, mon frère, il y a ici du papier. Je vais en prendre une feuille.

LIEOU-KIUN-TSO (à part).

Une feuille qui coûte un denier; c'est une ruine, une vraie ruine, que cet homme-là.

LE HO-CHANG.

Si vous n'avez pas de papier, qu'on m'apporte de l'encre et un pinceau. Je puis écrire ma doctrine sur la paume de votre main. (Lieou-kiun-yeou apporte un pinceau, de l'encre et une pierre a broyer; le ho-chang trempe son pinceau dans l'encre.) Kiun-tso, donnez-moi votre main.

LIEOU-KIUN-TSO.

La voici.

LE HO-CHANG (écrivant).

Nan-wou! je vous transmets la grande doctrine de Foĕ.

LIEOU-KIUN-TSO (regardant la paume de sa main).

Ô chose comique! C'est le caractère *Jîn* 忍 « patience ».

LE HO-CHANG.

Dites un trésor que vous porterez toujours avec vous. (Il disparaît.)

LIEOU-KIUN-TSO (à son frère).

Où est donc le ho-chang?

LIEOU-KIUN-YEOU.

Voilà qui est bien extraordinaire. (Il ouvre la porte et cherche le ho-chang.)

LIEOU-KIUN-TSO.

Il a disparu; c'est un prodige. — Mon frère, je voudrais avoir de l'eau. Il faut que j'ôte ce caractère. (Lieou-kiun-yeou apporte un vase plein d'eau; Lieou-kiun-tso se lave la main et ne peut venir à bout d'effacer le caractère 忍.) En vérité, c'est à n'y rien comprendre. Mon frère, donnez-moi donc une brosse. (Il prend une brosse.) Plus je frotte ma main, plus le caractère est visible. — Je vais prendre mon mouchoir. Oh, mon frère, regardez donc; le caractère 忍 s'est imprimé sur mon mouchoir!

LIEOU-KIUN-YEOU (stupéfait).

Tout cela est miraculeux.

Après le ho-chang vient un autre religieux, qui frappe à la porte. Introduit dans la maison de Lieou-kiun-tso, il soutient que le financier lui doit mille deniers de cuivre et réclame son argent. Une telle impudence excite au plus haut degré la colère de l'avare, qui s'oublie au point de frapper le religieux et de lui arracher la vie, car le prêtre de Bouddha

tombe et expire à l'instant même. Quand on essaye de le relever, Lieou-kiun-tso aperçoit sur la poitrine du bonze le caractère 忍 « patience », que sa main y a imprimé. Frappé de surprise et de terreur, il s'éloigne par prudence de sa maison et rencontre le ho-chang; celui-ci l'exhorte à embrasser le bouddhisme. Lieou-kiun-tso résiste encore; mais il se fait une religion à sa manière. Sans sortir de chez lui, il renonce au monde [1] et s'ensevelit dans la solitude. Après avoir confié à Lieou-kiun-yeou sa femme, son fils, sa fille, l'administration de son immense fortune, il se retire dans un petit pavillon au fond de son jardin et s'y livre à toutes les austérités de la vie cénobitique.

Au deuxième acte, la scène s'ouvre par l'entrevue de Lieou-kiun-tso et de son fils. Cet enfant, d'une singulière précocité d'esprit, avertit son père de la conduite équivoque de Wang-chi, sa mère. « Chaque jour, s'écrie-t-il avec indignation, elle s'enferme dans sa chambre avec mon oncle; j'ignore en vérité ce qu'elle y fait. » A ces paroles, Lieou-kiun-tso, transporté de colère, quitte précipitamment le pavillon, traverse le jardin, pénètre dans la maison, s'arme d'un couteau de cuisine et frappe à la porte de la chambre. Wang-chi, surprise en adultère, se décide pourtant à ouvrir; mais, quand Lieou-kiun-tso lève son couteau, il aperçoit sur la lame le caractère 忍 « patience »; le couteau tombe de ses mains;

[1] 在家出家。

Wang-chi profite de la circonstance pour éclater en invectives contre son époux. « Ô le plus barbare des hommes ! on disait qu'il avait renoncé au monde, qu'il étudiait les Soûtras, adorait le dieu Fŏe... Loin de là, il veut m'assassiner. »

Le ho-chang, qui arrive à propos, renouvelle ses exhortations. On voit que l'intrigue est conduite, jusqu'à un certain degré, comme dans *Le Songe de Liu-thong-pin*. D'incidents en incidents, Lieou-kiun-tso, qui n'était bouddhiste qu'à demi, se convertit tout à fait, abandonne sans regret ses propriétés et entre dans un monastère.

On trouve dans ce drame des situations étranges et des apparitions coup sur coup. Les mœurs du temps et les habitudes superstitieuses des Chinois autorisaient sans doute la fantasmagorie théâtrale. Il n'en est pas moins vrai que l'auteur a ignoré plus que Kouan-han-king et Ma-tchi-youên l'art d'enchaîner les scènes et de faire naître les événements.

62ᵉ PIÈCE.

紅梨花 *Hong-li-hoa*,

Ou la Fleur de poirier rouge, comédie composée par T'chang-cheou-king.

Cette petite comédie, dont le dialogue manque de vivacité et n'est semé d'aucun trait, est conduite avec un art qui ne se retrouve pas au même degré

dans les autres. Un bachelier nommé Tchao-ju-tcheou, tourmenté du désir de voir, puis d'épouser Sié-kin-lièn, jeune courtisane d'une grande célébrité, entreprend, dans ce but, le voyage de la capitale. Introduit chez le gouverneur de Lo-yang, son ancien condisciple, Lieou-kong-pĕ (c'est le nom du gouverneur) met en jeu divers stratagèmes pour donner le change à la passion de son ami. D'abord, il lui fait accroire que la courtisane est mariée; il installe Tchao-ju-tcheou dans son cabinet d'étude, au fond du jardin, l'exhorte à lire le Chou-king; d'un autre côté, il charge un domestique d'amener secrètement dans sa maison la courtisane Sié-kin-lièn. Kin-lièn arrive. Le gouverneur lui expose son plan, ses desseins et, comme le bachelier n'a jamais vu la courtisane, il la prie de cacher son nom[1], de se faire passer pour la fille de Wang-tong-tchi et de chercher à inspirer de l'amour au bachelier.

Au deuxième acte, Kin-lièn, dans une promenade nocturne au milieu du jardin, est aperçue de Tchao-ju-tcheou, qui se met à courir après la jeune fille, lui adresse quelques paroles et en devient éperdument amoureux. Sié-kin-lièn joue parfaitement son rôle; elle accueille les propos agréables du bachelier et se laisse lier par un serment à n'être jamais l'épouse d'un autre. Invitée à prendre une collation, elle consent à cette démarche périlleuse; elle est au moment de pénétrer dans le pavillon, lorsqu'une vieille gou-

[1] 隱姓埋名。

vernante, qui agissait de concert avec elle et avec le gouverneur, survient tout à coup, prend un ton irrité et accable de reproches les deux amants. Le pauvre bachelier, mécontent du sort, verse des larmes et s'abandonne au chagrin. L'adroite gouvernante se radoucit alors et finit par faire des propositions de paix, qui sont acceptées. Elle s'engage à négocier le mariage de la jeune fille avec Tchao-ju-tcheou, à condition que celui-ci obtiendra le titre de docteur.

L'espérance raffermit le courage du bachelier; il travaille avec ardeur, se présente aux examens publics avec confiance, obtient la première place et revient triomphant dans l'hôtel du gouverneur. Il y retrouve la jeune fille, dont le vrai nom est bientôt reconnu. Une scène d'explications a lieu. Tchao-ju-tcheou, qui se sent redevable de son avancement au gouverneur Lieou, remercie ce dernier de l'heureux stratagème qu'il a employé et la pièce se dénoue par le mariage du docteur et de la courtisane.

De toutes les comédies d'intrigue qui se trouvent au répertoire, *La Fleur de poirier rouge* est la moins intéressante et la plus régulière.

63[e] PIÈCE.

金安壽 *Kin-ngan-cheou*[1],

Ou la Déesse qui pense au monde, drame tao-sse composé par Kia-tchong-ming.

Une jeune déesse, nommée Kin-thong-yŭ-niù, éprouve dans le ciel le besoin d'aimer, pense au monde et se laisse abattre à la mélancolie. Pour la punir, la reine de l'Occident, Si-wang-mou, la condamne à descendre sur la terre et à renaître dans un corps humain. Parvenue à l'âge nubile, la déesse épouse Kin-ngan-cheou, personnage qui donne son nom à la pièce. Au bout d'un certain temps, Si-wang-mou ordonne au religieux Thiĕ-kouaï-li de convertir les deux époux à la foi des tao-sse et de les amener dans le ciel; mais, comme Kin-ngan-cheou et sa femme résistent aux exhortations du religieux, celui-ci, qui a plutôt l'air d'un intrigant de profession que d'un immortel, use de tous les moyens, de toutes les espiègleries pour arriver à son but; il joue cent mauvais tours à Kin-ngan-cheou et opère tant de miracles que la femme, effrayée, se convertit la première; Ngan-cheou ne tarde pas à l'imiter; puis, tout à coup, par un décret de la reine de l'Occident, les néophytes sont élevés au séjour des dieux.

Le lieu de la scène est d'abord dans le ciel, sur les bords du lac Yao-tchi, près du célèbre pêcher

[1] Nom du principal personnage.

Fan-thao, dont les fruits procurent l'immortalité à ceux qui en mangent; puis, jusqu'à la fin du troisième acte, l'action continue sur la terre, dans la maison de Kin-ngan-cheou; enfin, au quatrième, les acteurs retournent au ciel. La versification est très-remarquable; c'est l'unique pièce du répertoire dans laquelle on trouve un chœur et des danses; quant au drame, il ne mérite aucune estime.

64e PIÈCE.

灰闌記 *Hoeï-lan-ki,*

Ou Histoire du cercle de craie, drame composé par Li-hing-tao.

Ce drame a été traduit en français par M. Stanislas Julien [1].

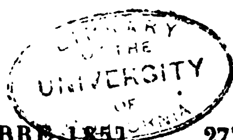
65e PIÈCE.

寃家債主 *Youên-kia-tchaï-tchu,*

Ou le Créancier ennemi, drame mythologique, sans nom d'auteur.

Le sujet de ce drame est un procès que le bouddhiste T'chang-chen-yeou intente aux divinités infernales. De tels procès ne sont pas rares à la Chine;

[1] *Hoeï-lan-ki* ou l'histoire du cercle de craie, drame en prose et en vers, traduit du chinois et accompagné de notes, par Stanislas Julien. 1 vol. in-8°. Londres, 1832.



Duhalde en cite plusieurs. Il arrive même souvent que les tribunaux prennent l'initiative.

Le prologue nous introduit dans la maison de T'chang-chen-yeou, originaire de Kou-tching. Chen-yeou, converti au bouddhisme, vit honnêtement avec sa femme légitime Li-chi, dont il a deux enfants. Chaque jour il récite les Soûtras (livres sacrés), adore Foĕ, fait des œuvres de miséricorde, approfondit les mystères de son culte. Sa piété lui concilie la faveur du roi des enfers, qui s'incarne sous les traits de Thsouï-tseu-yŭ et engage Chen-yeou à suivre la profession religieuse; mais le bouddhiste, loin de céder aux sollicitations de Tseu-yŭ, refuse de quitter le monde; il aime sa femme, qui est d'une grande beauté; il aime ses enfants et ne se trouve pas en état de supporter les austérités du monastère. Tseu-yŭ attend avec patience.

Au premier acte, le supérieur du couvent des *Cinq tours*, voulant réparer l'autel de Foĕ, ordonne une quête dans tous les villages de sa juridiction. Un ho-chang (bonze), chargé de recueillir les offrandes, dépose en passant dix taels entre les mains de Chen-yeou, qui les remet à sa femme et sort avec le religieux. La femme s'approprie le dépôt; et, quand le ho-chang se présente, avant le retour de Chen-yeou et demande son argent, elle soutient effrontément qu'elle a tout rendu.

Selon les bouddhistes et les tao-sse, le vol a cela de propre qu'il abrége les jours de celui qui le commet et entraîne les plus grands malheurs. Les divi-

nités infernales, vaincues par les imprécations du religieux dépouillé (c'est le créancier ennemi), infligent à la famille de Chen-yeou le châtiment qu'elle mérite. Au second acte, T'chang-chen-yeou, trompé par sa femme, fait le partage de ses biens entre ses deux enfants. Le fils aîné se livre à toutes les prodigalités, à toutes les débauches, consomme sa ruine, dissipe le patrimoine de son frère et meurt. Sa mère Li-chi ne tarde pas à le suivre dans la tombe. En proie au chagrin, justement alarmé pour son second fils, qui tombe dangereusement malade, Tchang-chen-yeou met en œuvre tous les moyens que sa piété lui suggère, afin d'obtenir que la vie de son fils soit prolongée. Il offre un sacrifice dans le temple de Foë, adresse une longue prière au Bodhisattva du temple; mais, en dépit de toutes les prières et de tous les sacrifices, le malade succombe. Irrité de se voir ainsi trompé dans ses espérances, le père, au désespoir, accuse d'injustice les divinités des enfers et prend le parti de les traduire devant les tribunaux. Il porte plainte devant Thsouï-tseu-yŭ, devenu gouverneur du district. Celui-ci, alléguant son impuissance, refuse d'instruire le procès; mais, dans un songe, il fait apparaître à Tchang-chen-yeou sa femme et ses deux fils, qui expliquent clairement comment les divinités aperçoivent et notent toutes les mauvaises actions et avec quelle justice on souffre en enfer. Après une telle vision, Chen-yeou se désiste de sa plainte et embrasse la vie religieuse.

66e PIÈCE.

傷梅香 *Tchao-meï-hiang*,

Ou la Soubrette accomplie, comédie composée par Tching-tĕ-hoeï.

Cette comédie a été traduite en français[1].

67e PIÈCE.

單鞭奪槊 *Tan-pièn-thŏ-sŏ*[2],

Ou le Combat de Yŭ-tchi-king-tĕ, drame historique composé par Chang-tchong-hièn.

Le combat de Yu-tchi-king-tĕ est une pièce à traduire. Ce drame offre l'histoire de Li-chi-min et des derniers temps de la dynastie des Souï (617 à 627 après J. C.). On y trouve, comme dans toutes les pièces que les auteurs ont tirées de l'histoire, un grand fonds d'intérêt. Le ton en est grave et pathétique, le style concis et plein de mouvement.

[1] Théâtre chinois ou choix de pièces de théâtre composées sous les empereurs mongols, traduites pour la première fois sur le texte original. Paris, Imprimerie royale, 1838, 1 vol. in-8°.

[2] Le titre complet du drame est : 尉遲恭單鞭奪槊 « Yŭ-tchi-kong (Yŭ-tchi-king-tĕ), *armé seulement d'un fouet, arrache une lance.* » On voit que le titre courant est formé des quatre derniers caractères du titre complet.

68e PIÈCE.

城南柳 *Tching-nan-lieou*[1],

Ou les Métamorphoses, opéra-féerie composé par Koŭ-tseu-king.

Dans cette pièce, où tout est prodige, les morceaux lyriques tiennent naturellement beaucoup de place; le chant, comme on l'a dit, est le merveilleux de la parole. Au premier acte, un vieux saule mâle épouse un jeune pêcher femelle. Ces étranges personnages se transforment, pour ainsi dire, de scène en scène, et finissent au quatrième acte par devenir immortels et semblables aux dieux. Tel est le sujet de ce drame mythologique; il n'a rien d'intéressant pour nous, à l'exception d'une nomenclature assez régulière des dieux et des déesses qui servent la reine d'Occident. Quant aux métamorphoses, elles sont opérées par Liu-thong-pin.

69e PIÈCE.

誑范叔 *Kouang-fan-cho*,

Ou Fan-cho trompé, drame sans nom d'auteur.

Sous le rapport du style, Fan-cho est un excellent drame. L'exécution en est très-soignée, mais le

[1] Littéralement : « Le saule (exposé au) midi de la ville (de Yŏ-tcheou.) »

fond de l'intrigue ne me paraît ni assez attachant, ni assez instructif pour que je m'y arrête. Le caractère du bachelier Fan-cho n'a rien de théâtral, et les personnages accessoires ne sont guère mieux conçus. La scène où Siu-kou, prince feudataire du royaume de Thsi, fait jeter Fan-cho dans un cloaque, n'est pas très-noble; on y trouve pourtant de l'éloquence.

70ᵉ PIÈCE.

梧桐葉 *Ou-thong-yé*,

Ou la Feuille du Ou-thong[1], drame sans nom d'auteur.

La Feuille du Ou-thong ou *Le Mariage de Jîn-ki-tou et de Li-yun-yng* est une imitation du *Mari qui fait la cour à sa femme*, comédie dont j'ai donné des fragments. On y trouve le premier germe du rôle de Nieou dans le Pi-pa-ki. Cela peut nous convaincre que les bons auteurs des Ming étaient pleins de la lecture des poëtes de la dynastie mongole.

71ᵉ PIÈCE.

東坡夢 *Tong-po-mong*,

Ou le Songe de Tong-po[2], comédie bouddhique composée par Ou-tchang-ling.

Le Songe de Tong-po est à la fois un sujet boud-

[1] *Bignonia tomentosa.*

[2] Sou-tong-po, poëte célèbre de la dynastie des Song. Il a fait un commentaire sur le Chi-king.

dhique et une imitation heureuse du drame tao-ssé intitulé : *Le Songe de Liu-thong-pin.* Si les Chinois accordent une grande liberté à l'imitation, il faut convenir pourtant que Tchang-ling, très-inférieur, du reste, à Ma-tchi-youên, n'a pas commis le plus petit larcin. Il s'est pénétré de la pensée de Ma-tchi-youên; il a étudié à fond le caractère de son génie et de son style et, sans lui emprunter aucune situation, aucune scène, il a fait un bon drame. On y trouve un grand morceau, où le caractère du célèbre réformateur Wang-ngan-chï est habilement peint.

72e PIÈCE.

金線池 *Kin-siên-t'chi*[1],

Ou le Mariage forcé, comédie composée par Kouan-han-king.

Un lettré, nommé Han-fou-tchin, qui allait à la cour, pour y subir ses examens, s'arrête sur sa route, à Thsi-nan-fou, chef-lieu d'un département dans le Chan-tong. Apprenant que le gouverneur de la ville est Chï-hao-wên, son ancien condisciple, il dirige ses pas vers l'hôtel de la préfecture, où il est accueilli par le gouverneur de la manière du monde la plus cordiale et la plus obligeante. Après les compliments d'usage, les deux amis se mettent à table. Le repas

[1] Mot-à-mot : « Le lac Kin-siên. »

achevé, Chĭ-hao-wên appelle un domestique et lui transmet l'ordre d'amener à la préfecture une jeune courtisane, d'une grande beauté, nommée Thou-joui-niang. La courtisane arrive et fait sur le cœur du bachelier une impression profonde. Han-fou-tchin se décide sur-le-champ à quitter la préfecture et s'installe dans la maison de Thou-joui-niang, chez madame Li.

Cette hospitalité, qui n'était pas infructueuse pour la mère de la courtisane, pour madame Li, à laquelle Han-fou-tchin ne manquait jamais de faire quelque présent, finit par déplaire, quand le bachelier, déjà dépourvu de sens et de raison, se trouva dépourvu d'argent et de provisions de bouche. On le met à la porte. Han-fou-tchin profite du moment où Thou-joui-niang se promène avec ses compagnons sur les bords *du lac Kin-sièn*, pour lui reprocher son ingratitude; il cherche à l'attendrir et lui propose de l'épouser, mais la courtisane est inflexible. Dans son dépit, Han-fou-tchin traduit Thou-joui-niang devant le tribunal de Thsi-nan-fou. Le gouverneur, instruit de l'affaire par son ami, ordonne d'abord qu'on administre la bastonnade à la jeune fille, qui se récrie. « Mais, dit alors Han-fou-tchin, comme le frère de Dorimène, dans la pièce de Molière, vous n'avez pas lieu de vous plaindre et vous voyez que je fais les choses dans l'ordre. Vous m'avez manqué de parole; vous refusez de m'épouser; on vous donne des coups de bâton; tout cela est dans les formes. » (Un huissier lève le bâton.)

THOU-JOUÏ-NIANG.

« Hé bien ! j'épouserai, j'épouserai. »

La pièce se termine par le mariage de Han-fou-tchin et de Thou-jouï-niang. Elle n'est pas aussi gaie que *Le Mariage forcé* de Molière ; elle n'est pas même assez gaie.

73e PIÈCE.

留鞋記 *Lieou-hiaï-ki*,

Ou Histoire de la pantoufle laissée en gage, comédie composée par Tseng-touan-king.

Wang-yuě-ying, jeune fille de dix-huit ans, tient avec sa mère une boutique de parfumerie, dans une rue de Lo-yang. Ses charmes ont agi sur le cœur d'un étudiant appelé Kouŏ-hoa. Cet étudiant, contre l'ordinaire, n'est pas un libertin. Au milieu de toutes les intrigues, de toutes les orgies de la capitale, il conserve une sagesse exemplaire et ne montre qu'un amour honnête et désintéressé.

Il s'en faut de beaucoup que la jeune fille soit indifférente ; elle aime Kouŏ-hoa, qui vient chaque jour dans la boutique, sous le prétexte d'y acheter de la parfumerie ; mais la présence de la mère est un obstacle à ses projets. Plus impatiente que son amant, Yuĕ-ying prend la résolution extrême de lui

adresser une lettre, de lui ouvrir son cœur et de lui proposer un rendez-vous, la nuit, dans le temple de la déesse Kouan-yin; l'intrigue amoureuse est conduite par une servante, qui porte la lettre et transmet la réponse.

Une telle proposition enflamme les désirs de Kouŏ-hoa. Chose rare à la Chine, l'amant arrive le premier au rendez-vous. Dans les pagodes chinoises, on trouve à peu près tout ce que l'on veut. En attendant celle qui doit mettre le comble à son bonheur, Kouŏ-hoa s'assoit à une petite table, près de l'autel de Kouan-yin; il demande à un bonze du vin chaud, boit à plusieurs reprises, passe, sans s'en apercevoir, de l'enivrement de l'amour à un enivrement plus commun, et s'assoupit.

Sur ces entrefaites, la jeune fille arrive à son tour, accompagnée de la servante, qui porte une lanterne. Trouvant Kouŏ-hoa endormi, elle attend avec patience. Pourtant, quand le tambour annonce la quatrième veille, elle se décide à quitter la chapelle; mais, avant de partir, elle veut laisser à Kouŏ-hoa un gage de sa tendresse; elle enveloppe donc dans son mouchoir parfumé une pantoufle qu'elle avait brodée elle-même et la dépose sur le sein de son amant.

A son réveil, Kouŏ-hoa trouve la pantoufle, l'examine avec le plus grand soin et reconnaît qu'il a manqué l'heure du berger 悞佳期. Plein d'honneur, ne pouvant survivre à sa honte, il cherche à se donner la mort et, pour y parvenir, emploie un

singulier moyen. Il avale le mouchoir de sa maîtresse et tombe étouffé. Le religieux, chargé de l'inspection de la chapelle, heurte en marchant un homme étendu à ses pieds; au même instant survient le domestique de l'étudiant, qui, inquiet de ne pas voir revenir son maître, s'était acheminé vers la pagode. Une altercation des plus vives s'élève entre le domestique et le religieux. Le premier accuse le second d'avoir commis un meurtre, prend la pantoufle et court au tribunal.

Le grand juge Pao-tching avait l'habitude d'ouvrir l'audience dès l'aube du jour. Après l'exposé de la plainte, l'instruction du procès commence. On écoute le religieux; mais, par un adroit stratagème, Pao-tching ne tarde pas à découvrir le mystère. Un employé du tribunal, déguisé en portefaix, se met à parcourir lentement les rues de Lo-yang, avec la pantoufle. Quand il passe devant la boutique de parfumerie, où demeure Wang-yuĕ-ying, celle-ci réclame l'objet qu'elle avait laissé en gage. Amenée bientôt à l'audience par le faux portefaix, elle est interrogée par le sage Pao-tching. Cette scène est attachante et parfaitement écrite.

Conduite par le tchang-thsièn dans la chapelle de Kouan-yin, la jeune fille examine avec beaucoup d'attention le cadavre de son amant et aperçoit dans sa bouche un coin du mouchoir, qu'elle tire avec vivacité. Kouŏ-hoa revient aussitôt à la vie, adresse quelques mots à sa maîtresse et se lève. Yuĕ-yng, accompagnée de son amant, retourne au tribunal,

et Pao-tching, après avoir fait une mercuriale à la jeune fille, ordonne qu'on marie les deux amants.

Si cette pièce ne paraît pas remarquable par les ressorts dramatiques que l'auteur y fait jouer, elle est du reste fort décente. Dans la boutique de parfumerie, comme dans le temple de Kouan-yin, Tseng-touan-king a su conserver à la jeune fille, malgré la véhémence de sa passion, la délicatesse et le charme de la pudeur.

74e PIÈCE.

氣英布 *Khi-yng-pou*[1],

Ou les Fureurs de Yng-pou, drame historique sans nom d'auteur.

Il faut lire *Les Fureurs de Yng-pou*, si l'on veut avoir une juste idée du caractère et des mœurs des anciens Chinois, sous la dynastie des Thsin, dynastie qui a été courte, mais féconde en révolutions. On y retrouve tous les personnages qui figurent dans Tchan-khouaï-thong ou *Le Trompeur trompé;* l'action y est plus vive, plus animée; il y a plus de naturel; mais la pièce est inférieure au *Trompeur trompé*, du côté du style et du côté de l'intrigue. La scène la plus éloquente et la plus pathétique est celle où Lieou-pang, fondateur de la dynastie des Han, sous le titre de Kao-hoang-ti, lave ses pieds en présence du général Yng-pou, officier de l'empereur Eul-chi-

[1] Littéralement : « Yng-pou, transporté de colère. »

hoang-ti. L'humeur altière de Lieou-pang; le dédain qu'il témoigne, en recevant Yng-pou; les remords de celui-ci; sa colère, quand il se voit privé des honneurs sur lesquels il comptait, le caractère double et artificieux de Souï-ho, tout cela est peint avec une grande liberté d'esprit et beaucoup de hardiesse.

75ᵉ PIÈCE.

隔江鬬智 *Kĕ-kiang-theou-tchi*[1],

Ou le Mariage de Lieou-hiuen-tĕ, drame historique sans nom d'auteur.

On lit dans l'*Histoire générale de la Chine :*

« Après la prise de Kiang-ling, Sun-kièn céda à Lieou-peï (Lieou-hiuên-tĕ) les états de King-tcheou, de Tchang-cha, Koueï-yang, et fit avec lui une ligue offensive et défensive; il la confirma par l'alliance de sa sœur, qu'il lui donna en mariage. Cette fille égalait ses frères en bravoure et joignait à la plus grande intrépidité une force extraordinaire. Elle était toujours accompagnée de cent suivantes, qui montaient la garde aux portes de son appartement et se rangeaient en haie des deux côtés, le sabre nu à la main, lorsque Lieou-peï lui-même ou quelque autre y entrait; on ne l'abordait jamais qu'en tremblant. »

[1] Ce titre courant, formé des quatre derniers caractères du titre complet, signifie : « (Deux généraux) défendent le fleuve et montrent une grande prudence en combattant. »

Tel est le sujet du grand drame historique intitulé *Kĕ-kiang-theou-tchi*. L'analyse de la pièce et l'examen des beautés qu'elle renferme tiendraient trop de place. A cela près de deux ou trois mots hasardés qu'il met dans la bouche d'une suivante, l'auteur a sagement respecté l'héroïne du San-koue-tchi. Quant aux rôles de Lieou-hiuen-tĕ et du fameux lettré Tchu-kouo-liang, surnommé *le Dragon endormi*, ils sont pleins de noblesse et d'intérêt[1].

76ᵉ PIÈCE.

鎦行首 *Lieou-hang-cheou*[2],

Ou la Courtisane Lieou, drame tao-sse composé par Yang-kin-kièn.

C'est encore une imitation du *Songe de Liu-thong-pin* (pièce 45). Ma-tan-yang, célèbre religieux, convertit au culte et à la foi des tao-sse une jeune courtisane nommée Lieou-tsing-kiao. Après sa conversion, la courtisane est reçue parmi les déesses et les immortelles.

[1] On trouve, dans l'introduction au San-koue-tchi de M. Théodore Pavie, un portrait de Tchu-kouo-liang qui est parfaitement touché. (Voyez le *San-koue-tchi*, tome I, introduction, p. XXXI.)

[2] Hang-cheou, en latin : « meretrix. »

(La suite à un prochain numéro.)

LÉGISLATION MUSULMANE

SUNNITE,

RITE HANÈFI.

CODE CIVIL.

(Suite.)

TITRE II.

DE L'AMAN.

CHAPITRE PREMIER.

DE L'*AMAN* EN GÉNÉRAL.

SOMMAIRE.

1° Buts de l'*aman*.

2° Personnes aptes à accorder l'*aman*.

3° Solidarité de tous les musulmans dans l'accomplissement de l'*aman*.

4° Sanction de la loi qui rend l'*aman* obligatoire.

5° Circonstances qui déterminent la concession ou le rejet de l'*aman*.

Quatre moyens de concession de l'*aman*.

1° *Directement*, par la voix, par écrit, par signe.

2° *Indirectement*, par délégation.

6° Autres circonstances déterminant la concession, le refus de l'*aman*.

7° Application de l'*aman* aux hommes et aux choses.

8° Fin de l'*aman*.

§ 1er. *Buts de l'aman.*

295. Conformément au chapitre IX, verset 6 du Cour'an, l'*aman* réclamé par un *harbi* ne peut, en principe, être refusé, tant qu'il est permis d'espérer qu'il en résultera un avantage pour l'islamisme. = T. *d u.*

T. *d u.* « *Si un infidèle* exposé à des violences *te demande* « *l'aman* et implore ton secours, *accorde-le lui, jusqu'à ce* « *qu'il ait entendu* de toi *la parole de Dieu,* qu'il y ait ré- « fléchi, et en ait compris la vérité. *Ensuite,* quand même « il ne se serait pas converti à l'islamisme, *fais-le parvenir* « *en lieu de sûreté; cela, parce que les infidèles ignorent* ce « qui est la vraie foi (*iman*), ce qui est la vérité à laquelle « ils sont appelés. Il faut donc leur accorder l'*aman,* pour « qu'ils entendent et qu'ils réfléchissent. » = *Beïdawi,* commentaire du chapitre IX, v. 6.

296. Cet avantage, le texte précité nous indique assez qu'il consiste surtout dans la propagation et dans l'affermissement de la vraie foi.

Mais comme ce but ne peut être atteint si l'existence et la puissance de la communauté musulmane se trouvent compromises, on doit en tirer la conséquence que, entre ces deux intérêts, l'un religieux, l'autre politique, existe une solidarité qui ne permet pas de les séparer.

L'*aman* embrasse donc réellement et inséparablement deux buts.

D'où il suit que si, conformément au précepte du prophète, déjà cité, T. *d l.* « *Que ton argent serve*

de bouclier à ta vie; et ta vie, à ta religion; » d'une part, l'intérêt politique doit être sacrifié à l'intérêt religieux; de l'autre aussi, quoique le salut de l'islamisme soit la loi suprême religieuse, le salut du peuple musulman doit, dans l'esprit même du précepte, être la loi suprême politique : *Salus populi suprema lex esto;* voir articles 243 et 244.

§ 2. *Personnes aptes à accorder l'aman.*

297. L'aptitude résulte de trois conditions réunies dans la même personne : développement de la raison, islamisme, liberté.

Première condition : *développement de la raison.*

298. Nous venons de voir que l'*aman* a pour but premier la propagation de la vraie foi, ce qui suppose, dans celui qui l'accorde, un discernement assez développé pour comprendre et discerner l'utilité ou le danger de l'acte qu'il accomplit.

Il n'a donc pu exister, entre les jurisconsultes, aucun dissentiment sur l'enfant, qui n'a pas encore l'âge de raison, non plus que sur l'idiot, qui a l'âge sans avoir la raison. Ils ne sont aptes ni l'un ni l'autre à accorder l'*aman*.

La même incapacité existe chez les personnes aliénées, tant que l'aliénation subsiste; mais elles sont aptes dans les intervalles de lucidité, si elles en ont.

299. Le même accord n'a plus existé entre les

imam sur l'aptitude du jeune musulman sorti de la première enfance.

Èbou-Hanifè ne lui permet pas d'accorder l'*aman* avant qu'il n'ait atteint la puberté, époque qui détermine, chez les musulmans, la majorité (voir la note 31); et la majorité les classe parmi les *mukatilè,* musulmans en état de porter les armes. = T. *d v*, 1°.

V. Dans la doctrine de *Mèhmèd,* les enfants admis à faire profession de foi d'islamisme doivent être admis à accorder l'*aman.* = *Ibidem.*

300. On ne connaît pas la doctrine d'*Èbou-Hanifè* sur l'enfant encore impubère, mais assez fort pour avoir été autorisé à prendre part aux combats. *Èbou-Bèqri-r-razi* voit dans cette autorisation une preuve d'aptitude. = T. *d v*, 2°.

T. *d v*. 1° « Suivant *Èbou-Hanifè,* le jeune musulman et « le jeune infidèle devenu musulman, encore impubères, « ne peuvent accorder l'*aman,* quoiqu'ils aient le discerne- « ment nécessaire pour reconnaître la vérité de l'islamisme; « et l'*aman* qu'ils auraient accordé ne serait pas obligatoire « pour les autres musulmans.

« *V*. Suivant *Mèhmèd,* cet *aman* serait obligatoire (pour « tous), parce que la concession de l'*aman* résulte d'un « seul mot prononcé dans l'intérêt de l'islamisme; et, quand « ce mot a suffi pour admettre le néophyte dans l'isla- « misme, un mot du même doit suffire pour la concession « de l'*aman,* quand ce néophyte se propose de servir sa re- « ligion.

« *Èbou-Hanifè* répond : l'*aman* cache un but d'utilité que « ne peut distinguer celui dont l'intelligence n'est pas en-

« core développée, qualité que l'on ne peut généralement « avoir acquise avant l'âge.

« D'ailleurs, avant la puberté, le jeune homme ne peut « disposer de lui-même pour prendre part au *djihad*, et « l'utilité de l'*aman* ne se montre que dans l'*aman* accordé « par celui qui a droit à combattre.

2° « Quant à la validité de l'*aman* accordé par le jeune « homme autorisé à combattre (avant d'avoir atteint la pu- « berté), on ne sait pas quelle était la doctrine d'*Èbou-* « *Hanifè*.

« *Èbou-Bèqri-r-razi* prétendait que, quand il peut com- « battre, il est, à cet égard, assimilé à l'esclave autorisé à « participer au combat (il peut combattre avec l'autorisa- « tion de ses parents, et comme l'esclave, accorder l'*aman*, « art. 304.)

« Mais nos *chèïq'* se sont rangés sous la doctrine qui « n'admet pas la validité de l'*aman* accordé par l'impubère, « parce que, n'étant pas encore arrivé à l'âge où il serait « homme fait, il y aurait, aux yeux des musulmans, quel- « que chose d'incomplet dans l'*aman* provenant de lui. » = *Sièri-qèbir*, p. 106, 1re partie.

Deuxième condition : *être musulman.*

301. A la condition de discernement, se trouve jointe, non moins indispensablement, celle de la religion : la personne qui accorde l'*aman*, doit professer l'islamisme.

Troisième condition : *être libre.*

302. Enfin, la liberté est exigée.

Celui qui réunit ces trois qualités a droit d'accorder l'*aman*.

Il a ce droit quelle que soit sa moralité. = T. *dw*, 1°.

T. *dw*. 1° « Le *musulman libre*, qu'il soit *honnête* ou *mal-* « *honnête* homme, a le droit d'accorder l'*aman* aux infi- « dèles ;

2° « Et l'engagement qu'il a pris envers eux doit être « exécuté par tous les musulmans. » — *Sièri qèbir*, p. 104.

303. La femme elle-même, quand elle réunit ces trois conditions, a le droit de concession d'*aman*, quoique sa constitution ne lui permette pas de prendre part aux combats. Ce droit, conforme aux principes du *djihad*, voir art. 257, lui est d'ailleurs assuré par plusieurs décisions du prophète. = T. *dx*.

T. *d x*. « A la suite de la paix de *Houdèïbiè*, Dieu, dans « le chap. VIII, v. 1er, du Cour'an, a dit : *Nous t'avons cer-* « *tainement accordé une victoire* (avantage, succès) *éclatante ;* « c'est sous cette dénomination qu'il a désigné la trêve qui « eut lieu alors. Or tous les musulmans sont appelés à « contribuer (personnellement) à un pareil triomphe de « la cause de la religion. Chacun d'eux (peut) représen- « ter, dans ce cas, la totalité de la nation, si, seul, il peut « obtenir le même résultat. N'est-il pas évident, en effet, « que le fait d'un musulman qui parviendrait, dans un « combat soutenu par lui seul, à détruire la mécréance, « rendrait nulle, pour les autres, l'application du précepte « qui leur fait un devoir de combattre les infidèles.

« De même, si, par la paix ou l'*aman*, un seul musul- « man assurait le même avantage à toute sa nation, ce but « atteint n'équivaudrait-il pas à celui qui n'aurait été ob- « tenu que pour l'ensemble de tous les vrais croyants ?

« C'est à cette considération qu'est due la validité de

« l'*aman* accordé par une femme libre musulmane, parce « qu'il n'y a pas en elle, plus que dans l'homme, incapa« cité à ce qu'elle obtienne un pareil succès. Quoiqu'elle « ne soit pas constituée (physiquement) pour l'acquérir « par les armes, l'*aman* est une *victoire* remportée par la « parole; et, sous ce rapport, elle y est aussi propre que « l'homme. Peut-on nier que, quand il faut également con« tribuer à la réussite d'une affaire, son argent n'y soit aussi « utilement employé que celui de l'homme? La femme com« bat donc les infidèles par son argent (et peut, comme « lui, remporter ainsi une victoire éclatante).

« Le *Sunnèt* nous prouve d'ailleurs la validité de l'*aman* « accordé par les femmes : — *Zèinèb*, fille du prophète, « avait donné l'hospitalité (et par conséquent l'*aman*) à « *Èbou-l-'As ibni-r-Rœbi'i*, avant qu'il fût son mari. Le « prophète approuva cette hospitalité et confirma cet *aman*. » = 104, *Sièri qèbir*.

(Voir, pages 104 et 105 du *Sièri qèbir*, plusieurs autres exemples de l'approbation du prophète [41]).

[41] Peut-être aujourd'hui les Français, plus que tout autre peuple, y compris le peuple de Mahomet (*Ummèti Muhammèd*) lui-même, ont-ils été depuis vingt ans, et sont-ils constamment encore, dans l'Algérie, en position d'apprécier, comme le faisaient les sectateurs de Mahomet dès l'origine de l'islamisme, et par les mêmes motifs, les heureux effets de l'*aman*. C'est à ce mot que nous devons d'avoir terminé incontinent tant d'insurrections des tribus arabes et kabyles, qui, désespérant du succès de leurs folles entreprises, ont crié AMAN, ce mot aujourd'hui si connu des Français. Chaque chef de nos corps de troupes a pu y répondre à l'instant, et accorder l'*aman* dans des circonstances où la paix, dans sa généralité et avec ses formalités, étant irréalisable, le sang des Français aurait continué de couler avec celui des Arabes. Des tributs, souvent considérables, imposés aux insurgés, nous ont en outre servi d'indemnités. — Nous devons comprendre parfaitement qu'Èbou-Hanifè avait raison de dire que les effets et l'utilité, ainsi que l'opportunité de l'*aman*, ne sont évidents que pour celui qui, appelé à combattre, a pu en acquérir la connaissance.

304. De l'article 302, il suivrait que l'esclave est nécessairement privé du droit d'accorder l'*aman*.

En principe, cette règle est vraie; mais, par exception, le musulman esclave se trouve assimilé aux musulmans libres, quand, suivant *Èbou-Hanifè*, il prend, avec l'autorisation de son maître, part au combat. = T. *dy*, 1°.

V. L'imam *Mèhmèd* admet l'*aman* accordé par un esclave musulman, qu'il soit ou ne soit pas combattant. = *Ibidem*, 2°.

Èbou-Youçouf partage cette opinion.

305. La femme esclave, musulmane, est, sous ce rapport, assimilée à l'esclave musulman. = *Ibidem*, 3°.

306. Le raïa, puisqu'il n'est pas musulman, ne peut, dans aucun cas, accorder, directement et en son propre nom, voir art. 329 et suivant, l'*aman*, parce que l'identité de religion avec les infidèles *harbi* le rend suspect aux musulmans. = *Ibidem*, 4°.

T. *dy*. 1° « L'*aman* accordé par un esclave musulman « ne peut être pris en considération; à moins que (par « autorisation de son maître) il ne fasse partie des com- « battants. = Cette doctrine appartient à *Èbou-Hanifè*.

V. 2° « Les deux *imam Mèhmèd* et *Èbou-Youçouf* s'ac- « cordent à admettre la validité de l'*aman* accordé par « l'esclave (musulman), qu'il soit ou non *moudjahid*, pre- « nant part au *djihad*. — Ce qui appartient en propre à « l'esclave, ce dont il peut disposer, se borne à pouvoir « servir la cause de l'islamisme; cette capacité est inhé- « rente à sa qualité de musulman. Il suffit d'un mot pour « donner l'existence à l'*aman*. Or ce mot, il a aussi capa-

« cité (physique) de le prononcer; et il est le maître de le « faire. — Il n'a au contraire aucun droit pareil, quand « il s'agit de combattre; car (le combat exposerait sa per- « sonne; et) ni sa personne, ni l'emploi de sa personne « ne lui appartiennent; ils appartiennent à son maître, « qui en dispose (s'il lui plaît) au profit de la religion (en « l'autorisant à combattre).

« *Èbou-Hanifè* répond : En accordant l'*aman*, cet esclave « s'interdit, avant tout autre, à lui-même, et interdit, par « suite, aux autres, le droit de s'emparer des biens des in- « fidèles; cet *aman* lie à la fois les mains à l'esclave et à « l'homme libre. Or comment l'esclave, qui n'a aucun pou- « voir sur lui-même, en aurait-il un aussi grand sur les « autres ?

3° « L'esclave musulmane est, à cet égard, assimilée à « l'esclave musulman.

4° « Quant au raïa, son *aman* est nul, lors même qu'il « combattrait pour les musulmans; coreligionnaire des « harbi, il penche certainement pour eux. » = *Sièri qèbir*, p. 105; voir en outre T. *e f*.

§ 3. *Solidarité de tous les musulmans dans l'accomplissement de l'*aman *accordé par l'un d'eux.*

307. Quelque conforme que l'*aman* eût pu être aux lois qui en établissent la validité, il est bien permis de douter que jamais, accordé par un seul, et plus spécialement par le *moindre* (*èdna*) des musulmans, il eût mis le *mustè'men* à l'abri de toute attaque de la part de tout musulman. Il a donc fallu que les mêmes lois rendissent l'*aman* obligatoire pour tout musulman quelconque, dans la totalité des engagements pris par l'accordant, et dans tous ses effets et conséquences. = Voir T. *d w*, 2°, et T. *d z*, 3°.

308. L'*imam* lui-même, considéré sous sa seule qualité individuelle de musulman, doit contribuer, comme tout autre, à leur accomplissement. = T. *dz*, 2°. = Voir le chapitre II de ce titre.

309. L'*aman*, une fois prononcé, doit avoir son cours, et lors même que, abusant d'un droit déjà si exorbitant, son auteur, par erreur, mauvais vouloir ou autres circonstances, aurait dépassé les limites posées par la loi ou par la simple raison, et aurait compromis les intérêts, soit intérieurs, soit extérieurs de la chose publique, l'*aman* conserverait toute sa force et toute son action, jusqu'à l'instant où le prince, agissant comme mandataire et délégué de la communauté musulmane, art. 243 et 244, en dénoncerait la fin. = *Ibidem.*

310. Cet acte de l'*imam* ne serait même pas encore un obstacle à ce que le même musulman, fort du droit imprescriptible qu'il tient de sa qualité de musulman, pût renouveler ce même *aman*, que l'*imam* viendrait de dénoncer.

311. Cette dénonciation ne suffirait pas pour en suspendre de suite le cours; il continuerait, comme si elle n'avait pas eu lieu, jusqu'à ce que ce *mustè'mèn* fût rendu à ses *ménè'a* antérieurs, soit par lui-même, soit, s'il ne le pouvait pas, par l'intermédiaire de l'*imam*, qui, aux termes mêmes du verset 6, chap. IX ci-dessus, *doit le faire parvenir en lieu de sûreté.* = *Ibidem.*

312. Ajoutons enfin que toute l'autorité du prince ne suffirait pas pour annuler, par rétroactivité, au-

cun des effets, aucune des conséquences consommées de l'*aman*.

§ 4. *Sanction de la loi qui rend l'*aman *obligatoire.*

313. Toute personne, fût-elle l'*imam* lui-même, ayant violé les lois qui rendent l'*aman* obligatoire, serait responsable des résultats funestes de cette violation; cette responsabilité aurait lieu, quand même le contrevenant aurait ignoré l'existence de l'*aman*.

Ainsi il devrait le prix du sang versé par lui, prix devant être remis à qui de droit; il devrait en outre la délivrance d'un esclave musulman; et si, n'en ayant pas, il ne pouvait en acheter un, il devrait le remplacer par un jeûne non interrompu de deux mois; les personnes réduites en esclavage et les biens pris seraient rendus.

S'il avait eu des relations avec les femmes sauvegardées par l'*aman* (*mustè'mènât*), il leur serait redevable d'un douaire, *mèhr*. = Les enfants provenus de pareilles unions seraient nés libres, si leurs mères étaient libres. = Ils seraient musulmans, parce que leur père serait musulman. = T. *dz*.

T. *dz*. 1° « Lorsque les musulmans assiégent une place, « il ne convient pas que l'un d'eux accorde, sans la permis- « sion de l'*imam* (ou de son délégué) l'*aman* aux habitants « de la place assiégée, ni même à un seul d'entre eux, « parce que le but du siége étant de la prendre, cet *aman* « y met évidemment obstacle; et dans aucun cas, mais « surtout quand il s'agit de la soumission des ennemis, il « n'est pas convenable qu'un simple particulier oppose sa

« volonté à celle de la communauté; il l'est encore moins « qu'un subordonné prenne l'initiative d'un engagement « qui place son chef sous ses ordres, à moins toutefois que « ce particulier n'ait agi avec l'agrément de ce chef. = A « l'*imam* seul a été confiée l'appréciation du bien ou du « mal qui peut résulter d'une affaire dans l'intérêt de la « communauté musulmane; et nul autre ne peut s'y ingé- « rer, au mépris de l'autorité et de la considération dues « au chef de l'État; ce qu'aucun sujet ne peut se permettre.

2° « Et cependant, *quel que fût le musulman qui* (dans « pareil cas) *accorderait l'AMAN,* il est incontestable qu'il « *en aurait le droit;* car, en vertu de la décision du prophète citée plus haut, décision à laquelle on doit se con- « former : *dans tout musulman existe le principe sur lequel* « *repose la validité de l'AMAN qu'il accorde.* En conséquence, « ce que l'*imam doit faire, c'est de s'abstenir de combattre les* « *harbi auxquels l'aman aurait été accordé;* et si, comptant « sur cet *aman,* les harbi étaient sortis de leur *mènè'a* (ici « c'est la place forte), *il devrait les y rétablir* (après dénon- « ciation de l'*aman*).

« L'imam pourrait même punir, s'il le jugeait à propos, « le présomptueux qui, en accordant ainsi l'*aman,* se serait « permis un acte tendant à avilir l'autorité du souverain. « Ne pas le punir serait encourager l'audace des autres, « et détruire toute subordination.

« Mais si l'*imam* reconnaissait l'utilité de l'*aman* accordé, « il ne pourrait en punir l'auteur, qui n'aura agi que dans « des vues d'intérêt public bien entendu, et qui souvent « aura cru que le retard qu'eût entraîné le temps d'aller « prendre les ordres de l'*imam,* pouvait faire perdre une « occasion favorable. Il est clair qu'en semblable position, « celui qui prend l'initiative de l'*aman,* loin de mériter « d'être puni, a droit à des remercîments et à de bons trai- « tements. » = *Sièri qèbir,* p. 196.

3° « Un musulman a accordé l'*aman* à une troupe de « *harbi.* Un corps de musulmans attaque ces *harbi,* tue

« les hommes, s'empare des femmes et des biens. Après « le partage, ils ont, de ces femmes, des enfants; et ce « n'est qu'ensuite qu'ils apprennent qu'un *aman* avait eu « lieu auparavant.

« Avant tout, les meurtriers doivent le prix du sang des « *harbi* tués, parce que l'*aman accordé* (même) *par un seul* « *musulman étant obligatoire* pour la communauté entière, « rendait évidemment sacrés leurs personnes et leurs biens; « et les meurtres qui ont eu lieu doivent être rangés dans « la classe des meurtres par erreur.

4° « Si au contraire ils avaient connaissance de l'*aman* « lorsqu'ils ont attaqué ces *harbi*, quoique, d'une part, on « pût bien y voir préméditation, de l'autre aussi, on peut « admettre un doute qui, leur présentant ces infidèles « comme *mubah*, a pu les disposer à les attaquer. Mais la « règle est tracée dans ce verset du Cour'an : *S'il y avait* « *entre vous et eux des engagements, le prix du sang*, dièt, « *doit être remis à qui de droit*, c'est-à-dire aux héritiers de « la personne tuée. = Quant à la captivité des femmes et « à la prise des biens, elles sont nulles; puisque les femmes « et les biens devaient être respectés, ils doivent être ren- « dus. = Si l'on peut admettre que les relations qu'ils ont « eues avec ces femmes ont été fondées sur la pensée qu'ils « pouvaient en être les propriétaires, comme ensuite il est « devenu évident pour eux qu'elles n'étaient pas leur pro- « priété, quoiqu'il n'y ait pas lieu à leur appliquer la peine « prononcée contre la fornication, ils n'en sont pas moins « redevables des douaires ordonnés en pareil cas; les en- « fants provenus de leur union avec elles sont les enfants « libres de leur père, parce que, nés de femmes libres, ils « sont eux-mêmes libres de naissance et sans avoir été ra- « chetés; enfin, ils sont musulmans, parce qu'ils doivent, « dans ce cas, suivre la condition de leur père, vu que les « enfants, lorsque leurs parents diffèrent de religion, doi- « vent être de celle qui est la meilleure (de la religion « musulmane si l'un des auteurs est musulman; de l'une

« des religions chrétienne ou juive, si l'un appartenant à « l'une des deux religions, l'autre auteur est *mèdjouci*.) » = *Sièri qèbir*, p. 106.

5° « *Il n'appartient pas à un musulman de tuer un autre* « *musulman;* et s'il le fait, *ce ne peut être que par erreur*, « Q'ATA'ÈN.

= « *Celui qui aurait tué*, par erreur, un musulman, de- « vrait (par expiation, *q'effarètèn*) *rendre la liberté à un* « *esclave musulman, et payer le* DIÈT, le prix du sang versé, « aux héritiers du mort, *à moins qu'ils n'en fissent l'aban-* « *don.*

= « *Si le tué, quoique appartenant à un peuple* infidèle « *votre ennemi, était un musulman, il* (l'homicide) *devrait* « *affranchir un esclave musulman.*

= « *S'il était d'un peuple* (infidèle) *avec qui vous fussiez* « *liés par des engagements, il* (l'homicide) *devrait* (pour « *qéffarèt* de l'infidèle tué) *affranchir un esclave musulman,* « *et payer aux héritiers du mort le prix de son sang,* DIÈT.

= « *Si* (n'ayant pas d'esclave musulman) *il n'avait pas* « *de quoi en acheter un, il devrait jeûner deux mois de suite* « et sans interruption. » = Cour'an, chapitre IV, v. 94. (Voir 4°.)

« Si l'*èmir*, le commandant, fait publier dans l'armée « que l'*aman* accordé par un de ses soldats aux habitants « d'une forteresse, ou même à un seul d'entre eux, sera « nul, et que, après cette proclamation, un de ces musul- « mans accorde l'*aman*, avec ou sans condition de rétribu- « tion, nul doute que cet homme avait le droit de le faire; « et (s'il l'a fait) ce ne peut être la proclamation de l'*èmir* « qui en empêche la validité. Ce droit de concession de « l'*aman* est, comme le droit de rendre témoignage, inhé- « rent à la personne du musulman, et la proclamation de « l'*èmir* ne peut le lui faire perdre. » = *Sièri qèbir*, p. 197.

314. S'il interrompait son jeûne un seul jour, il serait obligé de le recommencer en entier. = T. *e a.*

T. *e a.* « Le jeûne de deux mois (imposé par le verset 94 « ci-dessus) est en échange de l'affranchissement (qui n'a « pu être accompli); la continuité en est tellement exigée, « que, si le coupable suspend ce jeûne un seul jour, il doit « le recommencer en entier. » = *Tèfsiri wacit,* commentaire du verset 94, chap. IV.

§ 5. *Circonstances déterminant l'admission ou le rejet de l'aman accordé.*

1° Directement. — Premier mode. Par la voix.

315. La voix est, il est vrai, le moyen ordinaire d'accorder l'*aman;* mais il n'est pas le seul, ainsi qu'on le verra à la suite de ce mode.

Quant à l'emploi de la voix pour l'*aman*, il est exigé, non pas qu'elle ait été entendue par celui à qui l'*aman* a été accordé, mais du moins qu'elle soit censée l'avoir été.

316. Elle n'est pas censée avoir été entendue, lorsque l'*aman* a été accordé à une distance hors de la portée de la voix, quand même, de fait, elle l'aurait été par la partie intéressée, sans que d'ailleurs on pût en acquérir la certitude.

317. Elle est censée avoir été entendue, et par conséquent l'*aman* est accordé, quand la distance a été assez rapprochée pour que la personne à qui il était accordé, ait dû l'entendre.

Dans ce cas, l'*aman* existe, quand même elle ne l'aurait pas été, par une circonstance quelconque, telle que le sommeil et même la surdité du *mustè-mèn, etc.* = T. *e b.*

T. *e b*, 1° « Quand les musulmans, assiégeant une place « forte, un d'entre eux crie aux assiégés, d'un endroit d'où « il ne peut être entendu : Vous êtes *âmin*, sauvegardés « par l'*aman*, ces paroles ne peuvent être regardées comme « constituant un *aman*, parce que le but, en parlant, doit « être de se faire entendre; et, quand celui qui a parlé « sait qu'il n'a pu être entendu, ce sont des paroles vaines « et perdues; il n'a pas accordé l'*aman*. = Si pareil *aman* « devait être admis, on devrait en conclure que tout mu-« sulman pourrait, sans sortir de la ville qu'il habite, dis-« tribuer ses *aman* entre tous les infidèles, Grecs, Indiens, « Turcs, etc. et interdire ainsi aux autres musulmans le « droit de les combattre avant que la fin de ces *aman* ne « pût leur être dénoncée; ce qui est évidemment contraire « à la raison. — Si, au contraire, la voix n'a pu être en-« tendue des *harbi*, parce qu'ils dormaient; ou que, quoi-« que sur pieds, ils étaient occupés de dispositions mili-« taires, ou que celui à qui était adressée la voix était « sourd, il y a alors *aman*; et il est défendu de les atta-« quer, avant d'en avoir dénoncé la fin. » = *Sièri-qèbir*, p. 140.

318. Il n'est pas nécessaire, pour la validité de l'*aman*, que le mot *aman* soit prononcé, il suffit que l'intention de l'*aman* s'y trouve renfermée.

319. La seule voix entendue par celui à qui elle s'adresse, lui assure l'*aman*, sans qu'il ait distingué les mots prononcés.

320. Enfin est valide l'*aman* accordé dans une langue étrangère, quand même le sauvegardé ne la connaîtrait pas. = T. *e c*.

Il est entendu que ces deux derniers articles supposent l'intention, comme dans le précédent.

T. *c a*, 1° « L'*aman* repose sur des bases tellement larges, « qu'il résulte de paroles, comme de signes, pouvant recevoir plusieurs interprétations (dont l'une renfermerait « l'idée de l'*aman*): cette règle est confirmée par l'*aman* « que le khalife Omar reconnut avoir accordé à Hormou- « zan. » = *Sièri-qèbir*, p. 108 [42].

2° « Quand des musulmans crient de loin à des *harbi*, « dans une langue étrangère, qu'ils leur accordent l'*aman*, « il suffit que ces *harbi* entendent leur voix, pour être tous « admis à l'*aman*, *âmin*, parce que peu importe que la « langue dans laquelle on s'exprime (pour l'*aman*) soit « arabe, persane, grecque, cophte, etc.

3° « Si les musulmans connaissent la langue dans la- « quelle ils ont donné l'*aman* à des *harbi*, et que ceux-ci « ne la connaissent pas, ils n'en sont encore pas moins « *âmin*, parce que comprendre est une chose de for inté- « rieur, dont nul ne peut juger. L'unique chose sur la-

[42] Hormouzan, général persan, était prisonnier d'Omar; on l'amena devant le khalife. Après diverses questions, Omar lui dit : « Parle. — Parlerai-je le langage d'un vivant ou celui d'un mort, « demanda Hormouzan ? — Celui d'un vivant, répondit Omar. — « Hormouzan reprit, Omar, vous et nous, nous avons commencé « par vivre dans le *djahiliè* (le *paganisme*, littéralement : l'*ignoran- « tisme*). Nos religions étaient également mauvaises ; mais nous, nous « avions la puissance et la richesse; aussi étiez-vous, vous autres « tribus arabes, regardés par nous à l'égal des chiens; et quand Dieu « a eu suscité parmi vous un prophète, et qu'il vous a eu envoyé « une religion nouvelle, nous n'avons pu nous soumettre à vous « obéir. » Le khalife, furieux : « Quoi! s'écria-t-il, tu es mon prison- « nier, et tu oses me parler ainsi! Qu'on le mette à mort. — Est-ce « ton prophète, dit Hormouzan, qui t'a appris à faire mourir un pri- « sonnier à qui tu as accordé l'*aman*? — Quand t'ai-je accordé l'*aman*? « demanda Omar. — Omar, répliqua Hormouzan, tu m'as dit de « parler la langue d'un vivant: mais celui qui aurait à craindre pour « sa vie ne peut être vivant. Que Dieu lui donne la mort, dit le « khalife! il a surpris de moi l'*aman* (sa vie en est la preuve), et je « ne l'ai pas compris. »

« quelle on puisse prononcer, c'est sur ce qui tombe sous « les sens, tel que, dans la présente question, le fait d'a- « voir fait entendre le mot *aman* (ou tout autre mot pré- « sentant la même idée); mais aux infidèles est réservé « de savoir s'ils l'ont entendu. En jurisprudence, ce prin- « cipe est fondamental et fécond en conséquences; et c'est « pourquoi il est exigé, dans cette question, que la voix « soit entendue, tellement que, si les infidèles se trouvaient « assez éloignés pour qu'il fût reconnu qu'ils n'ont pu l'en- « tendre, l'*aman* n'aurait pas lieu. » = Voir *Sièri-qèbir*, p. 116, et, à la suite de ce texte, les développements de cette question.

Deuxième mode. Par écrit.

321. L'*aman* peut encore être accordé par écrit, si l'accordant y est apte et qu'il soit connu comme l'auteur de cet écrit.

322. S'il n'est pas connu, il faut qu'il se fasse connaître; et sa déclaration suffira pour valider l'*aman*, pourvu qu'elle soit faite avant toute acquisition de droit par les musulmans sur les personnes et sur les biens des *harbi* qui en ont été l'objet. Dans ce cas, elle est un obstacle à ce que ces droits soient définitivement acquis.

323. Si cette déclaration n'avait eu lieu qu'après l'acquisition de ces droits, elle devrait, pour avoir une valeur, être confirmée par le témoignage de deux musulmans. Alors seulement elle est validée.

324. A défaut de ces formalités, les musulmans, devenus propriétaires communs et indivis de ces *harbi*, en deviennent ensuite, par le partage ou la

vente, les propriétaires individuels, et, parmi eux, le musulman qui aura reconnu authentiquement qu'il est l'auteur de l'*aman* et de l'écrit.

325. Ceux de ces *harbi* qui lui seraient échus en partage, ou qu'il aurait achetés, s'ils avaient été vendus et non partagés, seraient de droit libres, s'ils l'étaient avant l'*aman*, parce que, par la déclaration tardive de l'auteur de l'écrit et par le défaut de témoins réparateurs de cette faute, quoique ces infidèles soient, pour les autres musulmans, légalement esclaves, et que l'*aman* ne soit pas obligatoire pour ces musulmans, il l'est pour lui; il leur doit la liberté, quoiqu'il ait acheté des esclaves en eux, et qu'il ait dû en payer le prix.

326. Le mal n'est même par là réparé qu'imparfaitement. Ces *harbi* ont été les esclaves communs et indivis des musulmans, qui avaient un droit acquis au profit, résultat de leur présence sur le sol musulman. Si l'auteur de l'*aman* leur devait la liberté, ils ne la perdent pas entièrement dans le *Daru-l-islam*, où ils seront *raïa*, et payeront le *djizïè;* et comme le profit de ce tribut pour la communauté musulmane sera partagé entre les musulmans, ceux qui les avaient comme esclaves ne seront pas privés des droits imparfaits qu'ils avaient acquis sur eux; car, quoique libres de leurs personnes, ces *harbi* ne pourront plus désormais retourner dans le *Daru-l-harb.* Ce serait rendre des soldats aux ennemis des vrais croyants.

327. Et s'ils se convertissent à l'islamisme, ils

seront en tout point assimilés aux musulmans. = T. *e d.*

T. *e d* 1° « Si les musulmans jettent aux *harbi* un « écrit, dans lequel il leur accordent l'*aman*, et que, se « fiant à cet écrit, les *harbi* viennent, ils sont *âmin*, parce « que l'écriture est un moyen de faire connaître sa pensée; « l'explication faite par les doigts équivaut à l'explication « faite par la langue.

2° « Si le contenu n'est pas un *aman*, il est évident que « l'on pourrait y voir une déception de la part des musul- « mans; et nous avons dit à ce sujet quelle était la déci- « sion d'Omar.

3° « Mais s'ils y trouvent concession d'*aman*, et que « celui qui a jeté l'écrit soit inconnu, on ne peut encore « y voir un *aman* (légal), parce qu'un écrit étant inca- « pable de donner par lui-même l'*aman*, l'auteur seul pour- « rait lui donner cette valeur; or cet auteur est inconnu, « et l'*aman* provenant d'un inconnu est nul. Il est d'ailleurs « possible que, fait à plaisir par quelques individus, il soit « l'œuvre de gens sans capacité pour accorder l'*aman*, tels « que des *raïa;* et ces considérations en nécesistent le rejet, « tant que des musulmans ne fourniront pas les preuves « juridiques que celui qui a jeté cet écrit est un musulman « habile à accorder l'*aman*. De ces preuves, en effet, dé- « pend l'annulation du droit qu'auraient les musulmans « de réduire à l'esclavage des *harbi* (qui sont venus im- « prudemment se livrer entre leurs mains).

4° « Si donc un musulman vient dire : c'est moi qui ai « jeté cet écrit, on doit distinguer (les différentes ques- « tions qui peuvent se présenter) :

5° « Si cette déclaration a lieu avant que les musulmans « se soient rendus maîtres des *harbi*, le déclarant est cru « sur sa parole, parce qu'ayant certifié avoir fait une chose « qu'il avait droit de faire, il n'est pas possible de suspec- « ter sa déclaration; et comme les musulmans n'ont pas

« encore de droit acquis sur eux, l'effet de ses paroles est « de mettre obstacle à ce qu'il le soit; jusque-là le témoi- « gnage d'un seul musulman suffit.

5° « Mais s'il n'avait parlé qu'après que les musulmans « se seraient emparés des *harbi*, il faudrait pour que celui « qui a jeté l'écrit fût cru sur sa parole, indépendamment « de son témoignage, le témoignage de deux autres mu- « sulmans. L'*aman* étant alors reconnu valide, les musul- « mans seraient obligés de rendre les prisonniers, et de « les faire parvenir à leurs *mènè'a*.

6° « Si au contraire, à défaut de ces témoignages, le « partage a eu lieu, et que plusieurs de ces *harbi* aient « échu à celui qui a fait la déclaration, comme il a attesté « leur liberté antérieurement à l'*aman*, et qu'aujourd'hui, « qu'ils sont en son pouvoir, leur conditions d'hommes « libres n'a pu changer pour lui, ils doivent être rendus « à leur liberté antérieure.

7° « Mais il ne leur est plus permis de retourner dans « leur pays; leur retenue à perpétuité dans le nôtre est un « droit acquis aux musulmans; droit auquel sa déclaration « ne peut nuire. = Dans cette position, s'ils ne se con- « vertissent pas à l'islamisme, ils deviennent *raïa*, parce « que, en pareille circonstance, ils payent le *djizìè*, impôt « personnel, et servent d'otages aux musulmans.

8° « De même, si l'*imam* ne juge pas à propos d'en « faire le partage, qu'il les vende, et que l'auteur de l'écrit « les achète, comme ils seront encore censés être esclaves, « il en devra payer le prix; et d'après les principes expo- « sés plus haut, tous ceux qui se trouveront entre ses « mains seront rendus à la liberté, mais il ne leur sera « pas non plus permis de retourner dans le *daru-l-harb*. » = *Sièri-qèbir*, p. 140 et 141.

Troisième mode de concession directe. Par signes.

328. Nous avons dit, article 315, que *la voix*

n'était pas le seul moyen de concession directe de l'*aman;* nous venons de voir que, en effet, il peut également être accordé par *écrit*.

Par *signes*, on arrive au même but. = T. *e e*.

T. *e e*. 1° « D'après une tradition, *Omar*, fils de *Q'attab*, « a dit : Si un musulman a fait avec sa main à un infidèle « un signe répondant à ces mots : *approche;* mais qu'il se « soit dit intérieurement, ou même à voix basse : *si tu viens*, « *je te tuerai;* et que l'infidèle s'approche, l'*aman* est le ré- « sultat nécessaire de ce signe; et il ne serait pas permis « de le tuer.

« Nous fondant sur cette décision du khalife, nous di- « sons : Il est admis que ce signe est une indication de « l'*aman;* et si l'infidèle n'a pas connaissance de ce que le « musulman se propose intérieurement, la loi veut qu'il « soit *âmin*, sauvegardé, parce qu'un signe indice de l'*a-* « *man* ne peut être une invitation de s'approcher que pour « celui qui croit pouvoir le faire en toute sûreté, et non « pour celui qui croirait avoir à craindre.

« Quant aux mots : *si tu viens, je te tuerai* (qu'aurait « prononcés à voix basse le musulman), comme cette cir- « constance (d'avoir été prononcés à voix basse) aurait dû « être un obstacle à ce que le *harbi* en connût la nature et « le sens, pour le savoir, il n'avait pas d'autre moyen que « de s'approcher de celui qui les avait prononcés (en sup- « posant même que ce *harbi* se fût aperçu que le musul- « man avait dit quelque chose).

« Si l'on veut supposer que ces paroles pouvaient être « une rétractation (de l'*aman* accordé par le signe), la loi « exige alors que cette rétractation soit connue de l'infi- « dèle, afin que le musulman ne puisse être soupçonné de « perfidie; car elle veut que tant que la rétractation ne sera « pas connue de lui, il jouisse de tous les priviléges atta- « chés à l'*aman*. Dieu a dit; chap. VIII, v. 60 : *O Mahomet*,

« *si tu crains d'un peuple infidèle quelque perfidie, dénonce-lui* « *la fin des engagements, afin que tu sois à égalité avec lui,* « c'est-à-dire que toi et ce peuple vous sachiez également « que ces engagements sont rompus. Dieu, qui sait tout, « voulant faire comprendre l'inconvénient de les rompre « sans avoir annoncé la reprise des hostilités, ajoute : *Et* « *Dieu n'aime pas les traitres.* » = *Sièri-qèbir,* p. 108; voir T. *dn,* 3°

2° Concession indirecte de l'aman. Par délégation.

329. L'*aman* peut s'accorder par délégation. Ainsi le simple *raïa* peut être chargé d'annoncer à des infidèles, au nom de tel musulman, qu'il leur garantit sûreté. Le délégué doit s'acquitter de ce mandat au nom de celui qui l'envoie; l'*aman* est valide, si le *raïa* s'acquitte exactement de sa commission, parce qu'il n'est ici que l'interprète du musulman qui a capacité pour l'accorder.

330. Si, au lieu de parler au nom de son mandant, le *raïa* agit en son propre nom, l'*aman* est nul, parce qu'il n'a pas capacité pour le créer.

331. Si le délégué est musulman, et qu'au lieu de parler au nom de celui qui l'envoie, il accorde l'*aman* en son propre nom, cet *aman* est valide, parce que, en qualité de musulman, ce délégué a capacité pour le créer.

332. Si, par un autre mode de délégation, le mandant dit au *raïa* : *Accorde à cet infidèle l'*AMAN, et que le *raïa* le fasse, soit en son propre nom, soit au nom du musulman, l'*aman* est valide dans l'un et l'autre cas, parce que, si le droit d'accorder l'*aman*

est refusé au *raïa*, c'est qu'il peut être soupçonné de favoriser ses coreligionnaires, 306. Or pareil motif n'existe pas ici, puisqu'il n'agit que par l'ordre d'un musulman, qui, lui, ne peut être censé agir, et par conséquent faire agir autrement que dans l'intérêt, soit religieux, soit politique des musulmans. = T. *ef.*

T. *ef.* 1° « Si le chef de l'armée ou tout autre musul-« man ordonne à un *raïa d'accorder l'aman* à des *harbi*, et « que le *raïa* l'accorde, cet *aman* est valide, parce que ce-« lui qui a donné l'ordre, ayant (comme musulman) qua-« lité pour accorder l'*aman*, en a ainsi investi le *raïa*. En « effet, le motif qui a fait refuser ce droit aux *raïa*, est que « leur croyance religieuse les rend suspects de partialité « en faveur des *harbi;* mais comme le *raïa* agit ici par ordre « d'un musulman, tout motif de suspicion disparaît; et cet « *aman* (émané d'un musulman), ne peut évidemment être « que favorable à ses coreligionnaires.

« Cet ordre peut, toutefois, être énoncé de deux ma-« nières : En le donnant au *raïa*, le musulman peut lui « dire : *accorde l'*AMAN *à tel harbi;* — ou : *dis-lui que tel* « *musulman lui* accorde l'*aman*.

« Dans le premier cas, c'est-à-dire, *accorde l'*AMAN *à tel* « *harbi*, il est indifférent que le *raïa* dise : *Je vous accorde*, « ou *tel musulman vous accorde l'*AMAN; le *harbi* est (dans « l'un et l'autre cas) également sauvegardé *âmin*, parce que « l'ordre qu'a reçu le *raïa*, lui confère le pouvoir d'accor-« der l'*aman*, et l'assimile, à cet égard, à un musulman.

« Quelle que fût l'une des deux versions que choisit un « musulman, l'*aman* serait valide, parce qu'il a capacité « de créer lui-même un *aman*, ou d'en déléguer la création « à un autre.

2° « Dans le deuxième cas, au contraire, c'est-à-dire si « un musulman a commandé au *raïa* de dire : *tel musulman* « *vous accorde l'aman*, et que ce *raïa* s'y soit conformé, les

« *harbi* (désignés) sont *âmin*. Le *raïa* n'a été qu'un envoyé « qui a exécuté fidèlement ses instructions.

« Mais si, dans cette supposition, il a dit (parlant en son « propre nom) : *Je vous accorde l'aman, l'aman* n'est pas « acquis aux *harbi*, parce que le *raïa* n'avait qu'une mis« sion, celle de remettre, en quelque sorte, une lettre, « mission qui ne lui conférait pas le pouvoir de créer l'a« *man*. » = *Sièri qèbir*, p. 117.

§ 6. *Autres circonstances déterminant l'admission ou le refus de l'*AMAN.

333. Dans tous les cas où il est annoncé à des *harbi* qu'ils sont *âmin*, ils le sont, lors même que cette nouvelle serait fausse, pourvu toutefois que la personne qui la donne ait capacité d'accorder l'*aman*. En effet, tout en voulant les tromper, ce musulman crée l'*aman* en leur faveur, par le seul fait de l'annonce qu'il leur en donne. = T. *eg*.

T. *eg*. 1° « Un musulman s'adressant à des *harbi* as« siégés leur dit : *Notre* ÉMIR *vous a faits* ÂMIN; en cela « il mentait; mais si les habitants du fort, le croyant, ou« vrent leurs portes, ils sont certainement *âmin*; car si ce « musulman avait capacité, l'*aman* qu'il leur a annoncé « est valide. Si en effet cette annonce est conforme à la vé« rité, il les en a informés; si au contraire elle n'y est pas « conforme, elle s'applique à l'*aman* auquel ce seul fait « donne l'existence.

2° « Mais si celui qui donne cette fausse nouvelle est un « *raïa* ou un *mustè'mèn*, les *harbi* à qui elle a été donnée « sont butin, *fèï*, des musulmans, parce que l'effet de sa « parole ne peut donner l'existence à l'*aman* qu'il n'a pas « capacité de créer. » = *Sièri qèbir*, p. 141. — Voir en

outre dans les pages suivantes la solution d'autres questions, d'après les mêmes principes.

334. Puisque, en principe, l'*aman* réclamé ne peut être refusé, 294°, à moins que des motifs spéciaux n'y mettent obstacle, le réclamant est *âmin*, quand même nulle réponse n'aurait été faite à la demande adressée à des musulmans ayant capacité d'accorder.

Les motifs de refus spéciaux dont nous parlons ici seraient, par exemple, ceux exposés T. *e h*, 3°, ci-après, où les apparences seraient contre le réclamant. = T. *e h*, 1°. = Voir en outre T. *e l*, 4°.

T. *e h*. 1° « Si un *harbi* se trouvant, en vue des musulmans, dans son *mènè'a*, endroit de sûreté, sans armes, « sans personne avec lui, et à une telle distance qu'il ne « puisse être entendu par les musulmans, quitte (seul) « cet endroit, et se rapproche assez d'eux pour être entendu, et que, privé de tout *mènè'a* [43], moyen de secours, « il réclame l'*aman* à haute voix, ce *harbi* est *âmin*, parce « que ces diverses circonstances montrent assez qu'il dési-

[43] *Mènè'a* (régulièrement *mènè'at*), pluriel de *mani'*, participe actif de *mèn'*, *empêcher*, est pris ici comme *nom abstrait*, et signifie *empêchement* dont l'ensemble forme une force physique ou morale, offensive ou défensive, et peut, suivant les circonstances, soit déterminer les attaques du parti qui croit avoir cette force pour lui, soit les arrêter. On peut, sous le deuxième rapport, traduire *mènè'a* par asile, refuge, lieu de sûreté, que ce lieu soit une place forte, un corps de troupes, etc. = Le nom seul du prince peut lui-même être une force morale pour celui qui se présente en son nom et par son ordre, force généralement défensive, puisqu'elle donne la sûreté à celui qui l'oppose à l'ennemi; mais pouvant, quelquefois, être offensive : c'est ainsi qu'à la suite de la victoire remportée par Ibra-

« rait obtenir l'*aman*. = Que les musulmans le lui accor« dent ou non (peu importe), la loi sainte l'accorde en « pareil cas. Il est donc sauvegardé. Dieu a dit, en effet, « voir T.*du*, ch. IX, v. 6 : *Si un infidèle te demande l'aman,* « *accorde-le-lui.* = Il a encore dit, ch. VIII, v. 63 : *S'ils* « *penchent vers la paix, penches-y aussi.* »

2° « Il serait encore légalement *âmin*, quand même il « aurait conservé son arme, mais sans paraître disposé à « s'en servir; car il se peut, ce qui arrive parfois, qu'il « n'ait pris cette arme que pour la vendre aux soldats « musulmans, ou pour défendre sa vie, tant que, encore « éloigné des musulmans, il se trouverait au milieu des « *harbi* (qui pourraient l'attaquer). »

3° « Mais, s'il se dirigeait vers les musulmans l'épée « nue à la main, la lance en arrêt, et que, sorti de son « *mènè'a*, il réclamât l'*aman* avec hauteur, il serait le *feï* « des musulmans, parce que les apparences seraient contre « lui, et montreraient qu'il ne se dirigeait vers les musul« mans que pour les attaquer.

« En résumé, quand on ne peut s'assurer de la vérité, « on doit prendre les apparences pour base de son juge« ment (puisqu'il faut prononcer pour ou contre). » = *Sièri qèbir*, p. 119.

335. De même si, nul motif spécial ne s'opposant

him pacha sur les troupes du sultan, cinq soldats et un sous-officier de son armée s'étant présentés à Smyrne, suffirent pour soumettre, du moins pour quelque temps, cette ville à *Mèhmèd Ali.* = Sont dits *èhli mènè'a* ceux qui ont pour eux l'une de ces forces.

Des auteurs ont donné, de *èhli mènè'a*, une définition qui, par sa généralité, comprend ce double rapport : « Est *èhli mènè'a*, *la troupe qui a la force nécessaire pour mener à fin la chose qu'elle a entreprise.* Ils en font l'application ici à une troupe organisée gouvernementalement, ayant un chef, une discipline, source de cette force. = Ils ne comptent que comme un seul homme toute masse d'hommes dispersée et dépourvue de ces moyens de force, ils les regardent comme des *luçouç*, voleurs, brigands, etc.

à la concession de l'*aman*, il a été accordé spontanément et sans avoir été demandé, le *harbi* est légalement *âmin.* = T. *ec, ed, ef, eg.*

336. Le musulman, soit prisonnier des *harbi*, soit *mustèmèn* dans le *daru-l-harb*, soit converti à l'islamisme sans avoir quitté le *daru-l-harb;* en un mot, le musulman sous la pression des infidèles est engagé personnellement par l'*aman* qu'il leur accorde, mais sans pouvoir rendre cet *aman* obligatoire pour les autres musulmans. = T. *e i.*

T. *e i.* 1° « Si un musulman, prisonnier des *harbi* dans « le *daru-l-harb,* leur accorde l'*aman,* cette concession « n'oblige pas les autres musulmans, parce que, en l'ac- « cordant, ce prisonnier n'avait d'autre but que son intérêt « personnel, celui de sa délivrance; il n'était pas mû par « des vues d'intérêt public (musulman), art. 295 et 296 : « prisonnier, il craignait pour lui-même; et, avant de pou- « voir assurer la vie des autres, il faut pouvoir être tran- « quille pour la sienne. Si l'*aman* de celui qui se trouve « livré à la merci des infidèles pouvait les sauvegarder, « et qu'il dût être obligatoire pour les autres musulmans, « le premier effet serait de les forcer à s'abstenir de com- « battre les infidèles; et comme il est rare qu'il ne se trouve « pas, dans le *daru-l-harb*, de musulman prisonnier, il s'en « suivrait, pour les musulmans, impossibilité de jamais « combattre les mécréants; car la crainte conduirait ces « derniers à contraindre leurs prisonniers à les sauvegar- « der, ce qui serait un mal.

2° « Tout ce qu'il serait permis au prisonnier de faire, « serait, lui et les *harbi*, de s'accorder sûreté reciproque; « le prisonnier et les infidèles seraient tenus de remplir les « engagements pris de part et d'autre; et le musulman se « trouverait chez eux dans la position d'un *mustèmèn :* s'il

« voyait entre leurs mains un musulman, de l'un ou de « l'autre sexe, qu'ils auraient fait prisonnier (et que ce pri- « sonnier fût, quoique musulman, esclave *kinn* des musul- « mans (voir note 16), il ne pourrait user de force pour « le délivrer, parce que cet esclave serait leur propriété, « comme le sont leurs autres biens; tellement que si, pen- « dant qu'il se trouverait entre leurs mains, ces *harbi* se « faisaient musulmans, leurs biens et cet esclave, qui en « ferait partie, continueraient de rester leur propriété (con- « formément à la décision du prophète); — mais si ceux « qu'ils auraient pris étaient des musulmans ou des *raïa*, « soit libres, soit *muqatèb*, soit *mudèbbèr*, soit *ummu-l-wèlèd*, « (voir art. 26, note 16; et art. 31, T. *q*, note 17), le « musulman prisonnier (devenu *mustè'mèn* par suite de « la concession réciproque d'*aman* dont nous venons de « parler), devrait employer tous ses efforts à leur déli- « vrance, parce qu'on ne peut ni rendre esclaves ces di- « verses classes de musulmans, de *raïa* libres et de *statu* « *liberi*, ni en acquérir la propriété. En faisant en effet la « même supposition de la conversion de ces *harbi* à l'isla- « misme, pendant qu'ils ont ces musulmans entre les « mains, ces prisonniers leur seraient retirés (parce qu'ils « ne peuvent leur appartenir). Les infidèles, en les rédui- « sant en esclavage, commettent un acte de tyrannie, « qu'un musulman ne saurait confirmer par l'*aman* (cette « question étant envisagée sous le point de vue musul- « man). » = *Sièri qèbir*, p. 117.

337. Quoique sauvegardé dans le *daru-l-harb* par l'*aman* des *harbi*, pourvu qu'il ne soit pas sous leur pression, un musulman pourrait cependant leur accorder un *aman*, dont la totalité des musulmans serait solidaire; car pour être à l'abri de toute pression, il suffirait que les *harbi* et le musulman se fussent accordés réciproquement l'*aman* dans le camp

musulman, quoique établi dans le *daru-l-harb* [44]; que ce musulman eût accordé son *aman* lorsque d'ailleurs il était encore entièrement libre et indépendant du *harbi*. A ces conditions, la solidarité de cet *aman* serait telle que, si l'*imam* attaquait ces *harbi* sans en avoir préalablement dénoncé la fin, il serait responsable des suites de cette attaque. = T. *e j.*

T. *e j.* « Si des *èhli-harb*, étant dans le *daru-l-islam* ou « dans le camp musulman, disent à un musulman : *Tu es* « *âmin; viens chez nous;* et que, répondant à leur invita- « tion, il aille chez ces *harbi*, qu'il soit *èhli-'ail* ou *èhli-bagī*, « voir ch. II, il ne lui est permis de toucher à rien de ce « qui leur appartient, parce que, en acceptant leur *aman*, « il a pris (tacitement) l'engagement de s'abstenir de toute « violence contre eux; et tout engagement renferme le « devoir de le remplir.

« Si, dans les mêmes circonstances, avant d'entrer chez « ces *harbi*, ce musulman et ces *harbi* s'étaient mutuelle- « ment accordé l'*aman*, ce même devoir subsiste; et l'*aman* « que les *harbi* ont reçu de lui rend évidemment cette « obligation plus grande de sa part.

« Mais, dans ce cas d'*aman* réciproque, l'*imam* ne pour- « rait, avant d'avoir dénoncé l'*aman*, porter atteinte ni à « la personne, ni aux biens de ces *harbi mustè'mèn*; et, s'il « le faisait, il serait responsable de tous les dommages; ce « qui n'aurait pas eu lieu dans le premier cas (où l'*aman*

[44] Le camp musulman, et même l'armée musulmane sont, en tout point, assimilés au *daru-l-islam*, lorsqu'ils sont dans le *daru-l-harb;* comme sont en général protégées sur mer et en pays étranger toutes personnes sous le pavillon d'une autre nation que la leur.

« n'était accordé que par les *harbi*, sans réciprocité de la « part d'un musulman.

« Dans cette dernière question, en effet, les *èhli-harb* « ont obtenu d'un musulman un *aman* valide (et obliga- « toire pour tous les musulmans), *aman* accordé dans les « *mènè'a* des musulmans, leur camp.

« Dans la première, il était permis d'attaquer les *harbi* « sans dénomination préalable; car ce n'était pas le mu- « sulman qui avait accordé l'*aman;* c'étaient les *harbi* qui « le lui avaient accordé; lui seul était *mustè'mèn;* tant « qu'il n'avait à souffrir d'eux aucune violence, il devait « lui-même s'abstenir de toute violence contre eux; mais « il ne s'en suivait pas qu'ils fussent eux-mêmes sauve- « gardés par les musulmans (ils étaient donc *mubah* pour « les musulmans autres que lui). » = *Sièri qèbir.*

338. Les musulmans, à la vue d'un *harbi* pouvant, par ses actes, leur inspirer des soupçons, se sont déterminés à l'arrêter; et cet homme, se voyant pris, a dit qu'il venait pour demander l'*aman.*

Si nul moyen de vérification ne peut leur prouver, ni que leurs soupçons étaient fondés, ni que réellement son intention était d'obtenir l'*aman;* dans le doute, le laisser libre serait renvoyer aux *harbi* un ennemi, et peut-être même un espion. Le doute, qui n'est pas levé ne leur permet cependant ni de lui accorder l'*aman*, ni de le réduire en esclavage, et encore moins de le mettre à mort; dans cette situation des choses, il ne leur reste d'autre moyen que de l'interner chez eux, sans le priver de sa liberté, mais de le soumettre au *djizïè*, et de lui interdire la faculté de retourner jamais dans le *daru-l-harb*. = Voir 326; T. *e d*, 6°, 7° et 8°. = T. *e k*.

T. *ek.* « Si les musulmans, voyant un *harbi* armé chercher à entrer (dans le camp), se porter à droite, à « gauche et sur les derrières de l'armée, cet homme se « hâte alors de demander l'*aman*, il est le *fèï*[1] des musul« mans, et l'*èmir* aurait le droit de le faire périr, parce « que les apparences sont qu'il ne venait que pour espion« ner, ou même, en fondant à l'improviste sur des musul« mans, d'en tuer quelques-uns; mais nous venons de dire « qu'en pareil cas il faut agir d'après les probabilités; et « si rien n'indique que cet homme soit venu plutôt dans « de mauvaises intentions que pour réclamer l'*aman*, et que « les musulmans ne puissent, dans leur conscience, se « prononcer pour l'un des deux partis; l'èmir le fait saisir « et interner dans le *daru-l-islam*, et le fait *raïa;* tel est son « devoir; car dans ce conflit d'indications, qui ne laissent « aucun moyen de choisir, il est indispensable d'agir avec « prudence, et dans la question présente; en voyant, d'une « part, la possibilité que cet homme soit venu pour de« mander l'*aman;* de l'autre, la possibilité que son inten« tion fût (tout au moins) de piller, la prudence exige qu'il « ne soit ni mis à mort, ni devenu le *fèï* des musulmans; « comme aussi, qu'il ne soit pas renvoyé dans son pays « (comme le serait un *mustè'men*); il doit donc être laissé « libre dans le *daru-l-islam,* y être laissé à perpétuité; et, « s'il se convertit à l'islamisme, il ne sera inquiété en rien; « s'il ne se convertit pas, il sera soumis au *q'aradj.* » = *Sièri qèbir,* p. 120 [45].

[45] D'autres passages du *Sièri qèbir,* dans le même chapitre, nous prouvent que la même marche est suivie dans la même position, et même dans d'autres circonstances. — Voir p. 130, du *Sièri qèbir.*

(La suite à un prochain numéro.)

MÉMOIRE

SUR

LES INSCRIPTIONS DES ACHÉMÉNIDES,

CONÇUES DANS L'IDIOME DES ANCIENS PERSES,

PAR M. OPPERT.

(Suite.)

§ 3. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya : Imaiy IX khsâyathiyâ agarbâyam añtar imâ hamaranâ.*

Le roi Darius déclare : Ce sont ces neuf rois que je pris dans ces batailles.

Imaiy est l'accusatif du masculin, comme plus haut *avaiy; imâ* l'accusatif du neutre dépendant de *hamaranâ.*

§ 4. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya dahyâva imâ tyâ hamithriyâ abava drauga ditam nâm akunaus tya imaiy kâram adaruźiyasa paçâva di. . . . . manâ daçtayâ akunaus yathâ mâm kâma avathâ di. . . . .*

Le roi Darius déclare : Ces pays qui m'étaient rebelles, le mensonge me les avait ravis, puisque ceux-là trompèrent le peuple. Après cela mon armée les prit et les mit dans mes mains, comme je le voulais; ainsi elle les dépouilla.

Je donne le complément avec une extrême réserve ; mais il me semble pourtant que mon essai ne répugne ni à la grammaire ni au sens qu'on pourrait attendre. Je compléte la phrase :

Drauga mâm ditam akunaus tya imaiy kâram aduruźiyasa paçâva ditâsis kâra manâ daçtayâ akunaus yathâ mâm kâma avathâ ditâsis akunaus.

La forme *aduruźiyasa* est le pluriel de la forme très-connue *aduruźiya;* elle est intéressante parce que le grec nous exhibe la même forme en *σαν*, *ἔδοσαν*, *ἐδίδοσαν*, ce qui se dirait en persan ancien : *adasa*, *adadasa*. *Daçtayâ* est écrit comme souvent pour *daçtaiyâ*. Après *yathâ mâm kâma*, on attendrait *âha*.

Quant au mot *drauga*, nous en avons déjà parlé. Pour ajouter quelque chose en justification de ma restauration du texte, j'ai déjà allégué plus haut la manière dont se construit le verbe *di*, « perdre, ravir, » c'est-à-dire avec un double accusatif : le participe *dita* se conforme toujours à l'objet principal; ici je prends pour objet principal d'abord Darius, et dans la deuxième phrase *khsâyathiya*.

§ 5. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya : khsâyathiya tuvam kâ khsâyathiya hya aparam âhy hacâ Draugâ darsam patipayauvâ martiya hya arika ahatiy avam ufraçtam parçâ yadiy avathâ maniyâhy dahyâus maiy duruçâ ahatiy.*

Le roi Darius déclare : O toi (roi) qui seras roi plus tard, garde-toi avec audace de te rendre coupable de l'imposture. L'homme qui sera méchant, juge-le comme il est à juger. Si tu règnes ainsi, mon pays pourra être puissant.

Le paragraphe est difficile; Darius donne à son successeur le conseil de protéger son pays contre l'imposture, c'est-à-dire contre la révolte. Je ne crois pas que Darius veuille exhorter son successeur à ne point mentir; il lui donne le conseil de se garantir contre les imposteurs, pour ne pas en souffrir ce qu'a pâti l'auteur de l'inscription; il lui indique pour cela les moyens pour pouvoir prévenir cette espèce d'insurrection.

Les mots *hya aparam* sont contractés en *hyâparam* dans la troisième colonne où nous les avons analysés.

Le pronom interrogatif *kâ* est ici singulièrement employé comme relatif, aussi la longueur de la voyelle finale est surprenante.

Cette table nous exhibe beaucoup de formes du verbe substantif, entre autres aussi quelques-unes du *lêt*, du mode identique au subjonctif grec. Il ne manquera pas d'intérêt de regarder une fois le verbe perse juxtaposé au verbe substantif grec.

INDICATIF PRÉSENT.		SUBJONCTIF.	
PERSAN.	GREC.	PERSAN.	GREC.
âmiy.	εἰμί.	*âhamiy* (*âmiy*).	ὦ.
âhy.	εἶ.	*âhy.*	ᾖς.
aҫtiy.	ἐστί.	*ahatiy.*	ᾖ.
âmahy.	ἐσμέν.	*amâhy.*	ὦμεν.
aҫta.	ἐστέ.	*ahata.*	ἦτε.
hañtiy.	εἰσί, ἐντί.	*hâñtiy.*	ὦσι, etc.

Le mot *darsam* se trouve aussi dans la première

inscription, où j'ai supposé qu'il faudrait lire *haca darsata* au lieu de *darsam;* nous y étions forcés, à moins que nous ne voulussions pas construire *kâra haca sim darsam atarça*, laquelle construction nous n'avons pas encore le droit d'admettre, attendu que *hacâ* veut l'ablatif, et que l'enclitique pronominale se joint à la préposition du mot et ne la précède pas, et que enfin *sim* ne s'emploie que comme accusatif. Dans le présent passage pourtant, nous ne nous déciderons pas à hasarder une pareille conjecture, attendu que l'entourage des mots n'est nullement aussi clair qu'il l'était plus haut. Seulement, en désaccord avec mes devanciers, je prends *darsam* dans la signification de « audacieusement, » non dans celle de « beaucoup. » L'impératif médial *patipayauvâ* est formé, ce qui n'est justifié par rien, par le suffixe *uvâ*, qui correspond au sanscrit स्व, au grec *σο*, au zend *aṅhva*, ce qu'on lit généralement *aṅguha*. Je crois que le sens est : « défends-toi, » le mot étant irrégulièrement formé de *pati* et de *pâ*; je n'admets pas l'acception au sens moral de « garde-toi de faire. »

Les mots *avam ufraçtam parçâ*, ont déjà trouvé leur explication dans la première inscription; *parçâ* seulement est l'impératif, tandis que nous avions là l'imparfait.

Le subjonctif (*lêt*) *maniyâhy* a été restauré d'après des passages analogues, et, comme je le crois, avec raison : seulement, je n'approuverais pas la signification donnée à ce mot « pensée, si tu penses ainsi, le

pays sera puissant. » Mais la pensée serait à cet endroit tout à fait déplacée. « Si tu agis ainsi, si tu règnes ainsi, » serait beaucoup plus juste. Je risque même cette dernière signification, car bien qu'il y ait un *man*, « penser » en sanscrit, il y a en persan moderne مان, « seigneur, » et منش, « dignité. » Je ne donne pourtant pas cette explication pour complétement sûre.

On a comparé le mot *daruçâ* avec le zend *dûraosa*, le sanscrit दूरोष *dûrôsha*, mais à tort; le persan ne s'écrit pas 𐎭 𐎢 𐎼 𐎢 𐎿 𐎠 *durausâ*, mais 𐎭 𐎢 𐎽 𐎢 𐏂 𐎠 *duruçâ*. La signification de ce mot est « puissant; » je le compare comme parent avec le persan moderne درست. Dans une inscription de Persépolis, ce mot se trouve remplacé par *akhsasâ*, inviolable. » Les mots zend et sanscrit, si toutefois ils sont identiques entre eux, ce qui est encore incertain, diffèrent aussi quant à la signification. J'insiste encore sur la non-identité du mot zend et du sanscrit, parce que la glose de Nériosengh *dûraosa* pour *dûramṛtyu*, « éloignant la mort, » a trop d'autorité étymologique, pour nous au moins, pour qu'elle soit regardée comme nulle et non avenue. Je parlerai ailleurs de ce point, comme de l'étymologie du mot zend.

§ 6. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya : Ima tya adam akunavam vasanâ Auramazdâha hamahyâyâ tharda akunavam tuvam kâ hya aparam imâm dipim patiparçâhy tya manâ kartam varnavatâm thuvâm mâtya . . . . . iyahy.*

Le roi Darius déclare : Ce que je faisais, je le faisais toujours par la grâce d'Ormazd. Toi qui consultes cette table à l'égard de mes exploits, ne crois pas que tu aies été trompé; qu'elle t'instruise, ne t'en défie point (?).

Telle est, à ce que je crois, la version la plus probable, mais je suis loin de prétendre qu'elle soit la seule conforme à la vérité.

J'ai pourtant bonne confiance dans la première partie de mon explication; je prends *patiparçâhy*, non-seulement pour « lis, » mais je considère le mot dans ses rapports étymologiques, et *patiparç* veut dire « demander, consulter, s'enquérir; » l'accusatif *tya manâ kartam* est construit avec *patiparç* et en est l'objet éloigné. Les verbes signifiant « demander » se construisent ici comme en grec avec un double accusatif.

Le mot *dipim*, du nominatif *dipi*, est bien intéressant, parce que son sens ressort du texte même; il doit être compris comme l'a expliqué M. Rawlinson, par « table, inscription. » Ce terme se retrouve encore dans quelques autres inscriptions, notamment dans celle de Xerxès à Van. La racine sanscrite दीप् *dîp*, veut dire « brûler, illustrer; » दीप *dîpa* indique « une lampe; » *pradîpa*, la même chose, et « illustration, instruction; » sous cette dernière acception on trouve *dîpa*, comme son composé *pradîpa*, sur les titres de livres. Le mot persan *dipi* veut dire « table, celle qui instruit. » Il y avait un verbe dénominatif *dîpây*, « instruire, » que je suppose dans

le mot دپايه, « école, » anciennement *dipâyaka* ou *dipâyâ*, de même le mot دبير, « clerc, » semble venir de la même source, à moins qu'il ne soit d'origine arabe. Il ne serait pas impossible que le mot ديوان *divan* n'eût la même origine; il avait subi une altération de پ en و, assez commune du reste, mais je suis encore loin de présenter cette opinion avec cette sûreté exclusive que donne la conviction de la vérité du fait qu'on avance.

J'ai suivi dans le mot *varnavatâm* l'explication de M. Benfey; toutefois, elle peut prétendre à une certaine probabilité, à cause de l'explication qu'Anquetil donne du mot zend *vĕrĕnavat;* il le traduit par « instruire. » A ce que je sais, ce terme n'a pas encore été interprété autrement. Le mot zend *pairiverenâidhi* a été expliqué par M. Burnouf par « envelopper; » le verbe simple peut dire « garder, » et probablement il se montre dans le XVIIIe fargard du Vendidad. On pourrait donc très-facilement traduire : « qu'elle te préserve que tu ne fasses un mensonge. » Le *varnavatâm* serait, du reste, toujours la troisième personne de l'impératif. Je ne serais pas mal disposé à lire, avec le savant Anglais, *mâtya duruziyâhya*, bien que j'explique tout autrement le sens de la phrase.

Le pronom *thuvam*, *tu*, fait, à l'accusatif, *thuvâm;* le zend, dans ces mots *tûm* et *thvâm*, représente le même changement de la *tenuis* en l'aspirée. Je trouve ici une de ces rares données sur l'accent tonique des anciens Perses; l'âme du langage hu-

main, l'accentuation, révèle sa mystérieuse puissance dans des phénomènes qui paraissent d'abord très-peu importants, mais qui jettent une lumière imprévue et brillante sur l'idiome tel qu'il se prononçait dans la bouche des nations.

Le nominatif *tuvam* accentuait la première syllabe; celle-là était la partie principale du mot, c'est elle qui a été conservée dans l'idiome de nos contemporains. Mais l'accusatif, en allongeant la voyelle, rejetait son accent à la fin; l'*u*, très-peu entendu, et plus visible dans l'écriture qu'intelligible à l'oreille, n'avait pas d'autre but que d'adoucir la prononciation; l'influence de la semi-voyelle se faisait alors remarquer en changeant, d'après la règle générale, la *tenuis* en l'aspirée correspondante. Ceci explique le *tuvam* à côté de *thuvâm*.

§ 7. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya : Auramazdâ ..... yathâ ima hasiyam naiy durukhtam adam akunavam hamahy âyâ thrada.*

Le roi Darius déclare : Ormazd sois mon témoin que je n'ai jamais fait ce récit d'une manière mensongère.

M. Rawlinson a sans doute trouvé le vrai sens du mot qui, autrefois, était à la place de la lacune d'aujourd'hui. Le mot employé reste pourtant douteux; c'était peut-être *Auramazdâm âyâçâmiy*, « j'invoque Ormazd. » (Comparez le zend *âmâm yâcanĝhva.*)

Le mot *hasiyam* n'est pas encore clair; s'il y avait

hâsiyam au lieu de *hasiyam*, l'interprétation « témoin » ou « témoignage, » supposée par M. Rawlinson, serait prouvée, puisque ce serait le sanscrit साक्ष्य *sâkshya*, « témoignage. »

M. Benfey a proposé d'identifier ce mot *hasiyam* avec le sanscrit *satyam;* mais ce changement serait inusité, attendu que le mot persan correspondant serait *hatiyam* ou *hathiyam*, mot rendu acceptable par le zend *haithya*, « vrai ; » en outre, le démonstratif *ima*, sans le corrélatif *tya*, ne saurait être employé comme substantif.

Les langues iraniennes manifestent une loi phonétique commune dans le mot *durukhtam*. Une *tenuis* devant une autre consonne ne peut pas subsister; il faut que la première se change en aspirée. Au radical *duruz* s'ajoute la syllabe du participe *tam;* le *z* est ici le représentant d'une gutturale *g*, qui revient aussi dans le substantif *drauga;* il doit pourtant se changer en *kh*. Cette loi est constante pour toutes les langues iraniennes, et ce fait prouve que ceux-ci ont tort, qui veulent harmoniser le code des règles phonétiques de ces langues d'après les lois du sanscrit.

§ 8. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya : Vasanâ Auramazdâha tya maiy aniyasciy vaçiy astiy açtiy kartam ava ahyâyâ dipiyâ naiy nipistam avahyarâdiy naiy nipistam mâtya hya aparam imâm dipim patiparçâtiy avahyâ paruva thâ tya manâ kartam nisida varnavâtiy durukhtam maniya.....*

Le roi Darius déclare : Beaucoup d'autres exploits que j'ai faits par la grâce d'Ormazd ne sont pas inscrits dans

cette table. Ils ne sont pas inscrits par cette raison que celui qui plus tard consulterait ce monument.....

Je ne puis, avec la meilleure volonté du monde, accepter de bon gré les traductions de mes devanciers, attendu qu'elles me paraissent renfermer un gros contre-sens, dont on ne peut guère accuser Darius s'adressant à ses peuples. Je ne parle pas de la traduction allemande de M. Benfey que je ne comprends pas plus que le texte persan.

M. Rawlinson est au moins intelligible. Il traduit: «Pour cela, ce n'est pas inscrit, afin que beaucoup d'exploits faits par moi ailleurs ne paraissent pas mensongèrement exposés à celui qui, plus tard, consulterait cette inscription.»

Comment? Darius remplit plusieurs colonnes spacieuses du récit de ses exploits, il raconte minutieusement tout ce qu'il a fait dans des pays différents, il prend Ormadz pour témoin qu'il a dit la vérité, et il termine en s'excusant de l'insuffisance de son exposé qui, complet, aurait pu être pris pour mensonger? Quelle excuse! Je dis la vérité, mais je ne dis pas la vérité entière, afin qu'on ne croie pas que je sois menteur. La réponse que le plus simple Perse aurait faite à son monarque alléguant de telles raisons, semble claire.

Par quelle raison Darius n'aurait-il pas gravé tous ses exploits sur le roc de Bisitoun? Apparemment parce qu'il avait déjà trouvé moyen de les éterniser ailleurs.

Et tel est réellement, à ce que je crois, le sens de l'inscription; je propose seulement de compléter le *thâ* avec *thâyâtaiy*, du reste avec la plus complète réserve.

La traduction latine est alors : « Ne ei qui postea « hanc tabulam viderit, sæpe exponantur quæ a me « facta sint alicubi. » « Afin que ce qui a été fait par moi ailleurs ne soit pas trop souvent raconté à celui qui lira plus tard cette inscription. »

La fin du paragraphe est encore plus obscure, puisqu'elle est tronquée. J'ose restituer *varnavâtiy durukhtam maniyum*, ce que je traduis : « Qu'il se préserve de l'esprit du mensonge. » Le mot *manyus* a été persan; le nom Ἀρειμάνιος, conservé par Théopompe, nous rend le persan *Ahramaniyu* à côté du اهرمان, et du zend *Aghrômainyus*. Le participe, dans cette acception, ne doit pas étonner. Mais, comme je l'ai dit, la restitution est loin d'être sûre; car notre connaissance de l'ancien achéménien est trop bornée pour défendre avec assurance de telles restaurations.

Maintenant les détails :

Le changement du *d* final, ordinairement retranché, en *s* devant *c*, a déjà été l'objet d'une remarque à l'occasion de *avasciy*.

Le mot *açtiy* nous montre cette forme indélébile du verbe substantif qui a affronté tous les siècles. Le sanscrit अस्ति, *asti*, le persan *açtiy*, le grec *ἐστί*, le lithuanien *açti*, l'allemand *ist* ont quelque chose de frappant, même pour celui qui regarderait comme

une chimère la supposition de la parenté de ces langues.

La forme *ahyâyâ dipiyâ* est le génitif employé comme locatif, à moins que ce ne soit la forme estropiée du locatif lui-même.

Le mot *nipistam* a conservé dans la langue actuelle son son et sa signification; nous trouvons le mot نبشتن ou نوشتن, « écrire, » dérivé de l'ancien *nipistanaiy*, conservé dans l'inscription de Van en Arménie. Le terme officiel a peut-être servi d'original au terme biblique (Esdras, IV, 7) נִשְׁתְּוָן, si c'est une altération de *nipistavâ*, à moins que ce mot ne vienne de *nista*.

Le *paruv* ne peut être que l'adjectif neutre employé adverbialement dans l'acception de « beaucoup, souvent. » La signification de « devant, avant, » exigerait *paruvam*, sanscrit पूर्वम् *pûrvam*.

Le *nisida* me semble être bien expliqué par M. Benfey, c'est pour *naid-ida*, d'après le changement de *d* final en *s*, le sens en est « non ici, ailleurs. »

Les subjonctifs *varnavâtiy patiparçâtiy* ne semblent pas avoir besoin d'explications ultérieures; ils présentent la forme connue sous le nom de *lêt*.

M. Rawlinson fait, à l'occasion de ce paragraphe, une remarque historique qui certainement fait honneur au bon jugement de son auteur. Quels sont ces autres exploits dont parle le monarque perse? Sont-ce les expéditions de Thrace, d'Inde, de Grèce, desquelles la modestie de Darius ne permet pas de retracer les victoires? Le savant Anglais se décide

avec beaucoup de bon sens pour la négative de cette question qui, certainement, a quelque chose de séduisant de prime abord. Il suppose que Darius veut parler des victoires remportées par ses satrapes en même temps qu'il était occupé en Perse et à Babylone. Je crois en outre que si Darius eût gravé cette inscription après les événements cités plus haut, il n'aurait pas manqué d'en donner ici quelques indications; une autre raison militant en faveur de l'opinion du savant Anglais, c'est que la paléographie de Bisoutoun présente des signes incontestables d'une plus haute antiquité que les autres inscriptions et que, dans l'énumération des provinces, ne figure aucun de ces noms que les expéditions plus ou moins heureuses ont fait ajouter aux autres documents cunéiformes.

§ 9. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya : Tyaiy paruvâ khsâyathiyâ.... â â[ha] avaisâm avâmiy? açtiy kartam yathâ manâ vasanâ Auramazdâha hamahyâyâ tharda duvartam.*

Le roi Darius déclare : Ceux qui ont été rois avant moi, leurs exploits ont été accomplis comme les miens, toujours par la volonté d'Ormazd.

Ceci est, je crois, le sens des paroles perses. Une fatalité, malheureusement non isolée, nous enlève, au milieu de la partie de l'inscription conservée, une lettre qui rend obscure toute la phrase. La lacune dans le mot *avâ.iya* a été comblée par un *c* par M. Benfey, qui assimile le mot ainsi restitué au sanscrit *anvacé*, non existant, qui signifierait « par terre. »

Il traduit pour cela : « L'œuvre de mes prédécesseurs est anéantie. » Je l'avoue, je ne pourrais pas me résoudre à accepter cette interprétation, qui contiendrait une sortie assez maladroite contre les rois perses, et qui en outre ne serait justifiée ni par l'histoire, ni par les données que Darius nous fournit lui-même sur ses prédécesseurs.

J'émets l'hypothèse que la lettre endommagée n'est qu'un 𐎶 *m*, je lis *avâmiy*, comparable au zend *avahmi*, au sanscrit *avasmin*, s'il existait; je le traduis par « ici. » C'est le locatif de *ava*.

Le génitif nous représente tout à fait la forme du génitif des pronoms en *sâm; avaisâm* est le zend *avaêsâm*, le sanscrit *aveshâm*. Cette ancienne terminaison s'est conservée tout entière dans le *rum* des Latins et dans le génitif épique en *αων* (dérivé de *ασων*). J'ai déjà dit que l'enclitique *sâm* n'était que la dernière syllabe de cette forme du génitif.

Le mot *duvartam* a été, à ce qu'il me semble bien expliqué par M. Benfey qui le compare au sanscrit दृ *dvṛ*, « s'emparer, gagner, faire. »

La version donnée ci-dessus est plus simple et plus claire que l'interprétation de mes devanciers; il faut pourtant remarquer qu'une toute petite chose me gêne, c'est celle de ne pas lire devant *avaisâm* le pronom *tya*, mais je dois aussi remarquer que le *â* qui se trouve au commencement du mot complété en *âha* par M. Rawlinson, est au moins suspect, attendu qu'il se trouve au milieu de la fissure. On pourrait, sans grand inconvénient, changer le 𐎠 en

=𐎹, et restaurer à l'endroit de la lézarde 𐎫𐎹, ce qui donnerait *tya;* le premier mot serait alors à compléter : [*ahañt*]*â*, « ils furent, » toute la phrase pourrait être celle-ci :

Tyaiy paruvâ khsâyathiyâ âhatâ tya avaisâm avâmiy açtiy kartam, etc.

§ 10. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya.... num thuvâm varnavatâm tya manâ kartam avathâ.... avahyarâdiy mâ apagaudaya yadiy imâm dipim...... Auramazdâ thuvâm daustâ biyâ utâtaiy taumâ vaciya biyâ utâ drañgam ẑivâ.*

Le roi Darius déclare : Que cette table t'informe sur mes exploits. Tellement ils sont accomplis. Pour cela ne les altère pas. Si tu conserves cette inscription, qu'Ormadz t'aime et que ta race soit puissante, et que tu vives longtemps.

L'état tronqué de ce passage ne nous permet pas, ainsi que dans les paragraphes précédents, de pouvoir trancher la question d'une manière nette. Mon interprétation s'éloigne beaucoup de celle de mes devanciers.

Le point principal est d'abord de tâcher de restituer la lacune après *khsâyathiya*. Il manque à peu près trois lettres après ce mot, et une ou deux lettres après *nu*. S'il était certain, ce qui malheureusement ne l'est pas, que l'espace entre *nu* et *m* contenait deux lettres, je me croirais en droit de proposer cette restitution *ima anukaram thuvam varnavatâm*. Le mot *anukara* dont nous connaissons en persan moderne deux dérivés انگار et نگار, veut dire « image, imitation ; » le premier signifie aussi « livre

de notices, compte. » Le terme *anukara* serait un excellent pendant à *patikara* « image, » qui se lit quelques lignes plus bas.

Le savant Anglais a voulu voir ici une apostrophe de Darius à ses successeurs, avis que je ne saurais partager; le professeur de Göttingue a cru reconnaître dans un mot *anukrâma* le sens de « de race en race. » Ce qui paraît positif c'est que le premier mot est un substantif d'où dépend *varnavatâm* et c'est ce qui m'a guidé dans mon interprétation.

Le mot *apagaudaya* est obscur; ne pouvant pas trouver une meilleure signification, j'accepte celle de mes devanciers « cacher. » Le verbe *gaud* est employé dans la dixième conjugaison, le gouna est constaté par la combinaison 𐎥 𐎢. On l'a rapproché du sanscrit गुह्, *guh*, pour *gudh;* le grec ΚΥΘ, Κεύθω vient de la même source. L'ordre « ne cache pas » se rapporte, non pas à l'inscription, mais aux faits qui y sont racontés.

L'emploi de *mâ* avec l'impératif rappelle tout à fait la même application de ce mot en sanscrit et en grec.

Malheureusement, ce n'est pas le temps seul qui nous a mal fait connaître cette partie de l'inscription; le courageux voyageur a oublié, par mégarde, une ligne dont le sens pourtant se laisse facilement deviner. Le reste de la phrase est clair et nous fournit quelques nouveaux mots assez curieux.

C'est d'abord cette phrase : *Auramazdâ thuvâm daushtâ biyâ* « Ormazd t'aimera ». L'accusatif n'a rien

de surprenant, si l'on considère *daustâ biyâ* comme un futur formé d'après la manière sanscrite et latine par le suffixe *târ*, latin *tur*. En langue brahmanique on dirait जोष्टा भवेत्, *ĝôshṭâ bhavêt*. Le verbe sanscrit *ĝush* trouve son représentant dans le zend *zus*, d'où dérive *zaosa* « amitié; » le persan le changea en *dus*. Le persan moderne a conservé la racine de l'idiome ancien dans le mot دوست « ami, » peut-être notre mot *daustâ*, bien que le changement de *s* en س soit quelque chose d'irrégulier.

La forme *biyâ* nous présente une anomalie toute particulière à l'idiome achéménien. La racine *bu*, en zend, forme son potentiel en précatif *buyâṭ*; le persan, probablement porté par la force de l'accent tonique, a entièrement supprimé la voyelle du radical. La langue moderne ne semble rien avoir conservé de cette forme.

Le mot *drañgam* « longtemps, » ainsi il faut lire, s'est éternisé dans l'idiome de nos contemporains, où il se dit درنك, il est vrai, sous une acception un peu différente, « délai. » L'adjectif *drañga* voulait dire : « long, grand; » c'est le sanscrit दीर्घ, *dîrgha* et le grec δολιχός. Le radical de ce verbe était *drag* et *draz*, d'où viennent le verbe zend *drang* et le participe *darakhtâ*, en persan, employé substantivement avec la signification de « arbre, » درخت, autrefois *drakhta*. Du substantif *drâzô*, persan *drâza*, vient l'adjectif moderne دراز « long. » Le persan moderne آردشير درازدست nous donne ainsi le moyen de re-

construire le nom du roi que les Grecs nommaient Ἀρταξέρξης Μακρόχειρ, c'était *Artakhsathra drâźadaçta.*

Le mot *drañga* en question se retrouve encore dans le nom du pays de Drangiana, ayant la signification de « la grande. »

Plus fidèle que le zend, le persan nous retrace la racine sanscrite *ǵîv*, latin *viv*, grec βιF. Le *zîv* des Perses trouve, en zend, trois représentants, *ǵî*, *gi* et *zî*. Il est possible que cette dernière se soit aussi présentée en persan, dans le mot زندکان « vie ». Le mot زیستن a été déjà expliqué comme une contraction d'un ancien *źivastanaiy*[1]. La racine se retrouve en outre cachée dans le mot بزو « sang, vie », qui représente probablement un terme ancien *upaźiva.*

§ 11. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya: Yadiy imam h. . . gâm apagaudayâhy naiy thât. . . . . Auramazdâtaiy źatâ biyâ utâtaiy taumâ mâ biyâ.*

Le roi Darius déclare : Si tu caches ce récit en ne le lisant pas ? Ormazd te sera ennemi, et ta race ne vivra pas.

Malheureusement le mot *ha. . . gâm* est mutilé, bien qu'il se trouve à un endroit tout à fait bien conservé du reste. M. Rawlinson semble avoir deviné ce sens, mais la restauration est très-difficile. Je doute qu'il ait été aussi heureux en tentant la

[1] Cette étymologie est maintenant rendue certaine par la forme parsie *zivestan*, telle qu'elle se trouve dans la grammaire parsie de M. Spiegel, qui m'était inconnue à l'époque de la rédaction du présent mémoire.

restitution *thâhyâhy* « tu ne dois pas être nommé, » c'est-à-dire, « on t'oubliera ». Il y a une raison majeure contre cette interprétation, c'est que la négation devrait être, dans le cas posé, *mâ* et non *naiy*. La construction, au contraire, prouve que *naiy* est encore subordonné au *yadiy*.

Je croirais pour cela que le mot *thâh* doit s'expliquer comme le contraire de *apagaudayâhya*, et que *thâhâhy* a la signification de « faire connaître. »

Le *tay* doit être lu *taiy*.

Quant à *źatâ biyâ*, il est à faire la même remarque grammaticale qu'à l'occasion de *daustâ biyâ;* c'est une espèce de futur. L'exécration est forte, qu'Ormazd t'anéantisse; je n'ai pas besoin d'insister sur le verbe *źan*.

§ 12. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya: Ima tya adam akunavam hamahyâyâ tharda vasanâ Auramazdâha akunavam Auramazdâmaiy upaçtâm abara utâ aniyâ bagâha tyaiy ha(ñ)tiy.*

Le roi Darius déclare : Ce que je faisais, je le faisais toujours par la grâce d'Ormazd. Ormazd m'apporta son secours ainsi que les autres dieux qui existent.

Le paragraphe présente, pour la première fois, le mot *baga*, dans la forme de son pluriel *bagâha;* nous ne le lisons ici qu'au nominatif du pluriel, tandis que les inscriptions de Persépolis et de Van nous le présentent en beaucoup de cas.

C'est un fait curieux que ce mot très-important « Dieu » s'exprime dans toutes les langues de la souche

iranienne autrement qu'en persan ancien, et qu'il n'y ait que les langues slaves qui emploient, pour la même idée, le même terme. Le mot persan *baga* ne se retrouve pas en persan moderne, mais bien en russe *bog* avec lequel l'idiome des Achéménides n'a qu'une parenté collatérale et assez éloignée. La langue moderne exprime cette idée par خدا, *avadâta* « créé par lui-même », le zend *hvadâta*. Le mot *baga*, en zend, indique une partie de prières, un mot de prière, et le sanscrit भग, *bhaga*, qui veut bien dire « vénérable », indique aussi « divinité, » mais n'est pas devenu le nom spécial de Dieu.

Ce mot *baga* « Dieu, » du reste, se trouve dans une grande multitude de noms propres que les Grecs et les Hébreux ont laissés. Les noms בגתא et ואבגתא (Esth. I, 10.) nous représentent les noms perses *Bagata* et *Uvâbagata*, attendu que le ו n'est pas ici probablement la copule. Nous reconnaissons cet élément entre autres dans les noms de Βόγης (Hér. VII, 107), *Baga;* en Βαγαῖος, *Bagâyus;* en Βαγαπάτης (Ktésias), *Bagapatis* ou *Bagapâta* « protégé par les dieux; » en Βαγώας, *Bagâvâ*, « jouissant de la protection des dieux; » ensuite dans le nom de Behistun, où se trouve cette inscription; c'est le même Βαγίσΐανον ὄρος de Diodore, ce qui nous donne le mot persan *Bagaçtâna* « endroit divin. »

Quant aux noms grecs commençant en Μεγα, j'en parlerai plus tard.

Le nom de la ville de Bagdad me semble aussi se rattacher à cette classe de mots. Les Persans

modernes, pour expliquer l'étymologie de ce mot, dont le premier élément n'est plus dans leur langue, ont imaginé une étymologie de باغ « jardin, » et de داد « donné, » et l'ont, à cette occasion, rendue plausible par une jolie petite histoire sur la fondation de Bagdad. Le nom me semble remonter plus haut, et avoir appartenu à un village que plus tard la capitale a remplacé. Le nom ancien est *Bagadâta* « donné des dieux. »

La terminaison *âha* en *bagâha* est tout bonnement un reste de l'ancien nominatif prolongé, tel qu'il se trouve aussi dans les Védas, en *âsas; bagâha* rappelle tout à fait le védique भगासस्, *bhagâsas*.

Ha(ñ)tiy se rattache au sanscrit सन्ति, au zend *heñti*, au grec dorien *ἐντί*, au latin *sunt*, au germanique *sind*. L'existence de la nasale est prouvée par le moderne اند.

§ 13. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya: avahyarâdiy Auramazdâ upaçtâm abara utâ aniyâ Bagâha tyaiy hañtiy yathâ naiy arika âham naiy drauźana âham naiy zaurakara âham... i... tau tya taumâ upariy abistâm upariy ya... tahay sabu.... uvata zuka..... manâ vithibis..... kartam adam hya... m aparçam.*

Le roi Darius déclare: Pour cela Ormazd m'apporta son secours et les autres dieux qui existent, parce que je n'étais ni méchant, ni menteur, ni tyran ..... race au-dessus de sa position, au-dessus de ..... de moi par les dieux du pays ..... fait je ..... le jugeais.

La première partie de la phrase est bien con-

servée, ou au moins facile à expliquer; quant à la dernière, il faut la laisser comme elle est. La mutilation est d'autant plus désagréable que l'état intact de l'inscription nous aurait sans doute fourni des renseignements linguistiques assez curieux.

Drauź(a)na veut dire « menteur » et ensuite « scélérat. » Le mot *zaurakara*, au contraire, est obscur. Je lis *zaurakara* et identifie le mot au mot persan زور « force, » zend *zâvar*, pehlevi زوکر. Quant au *abistâm*, je l'identifie, non pas au sanscrit अभिष्टि, *abhishṭi*, mais à अभिष्ठा, *abhishṭhâ;* la signification serait ou « salut, » ou « retour » (comparez le persان بشت).

§ 14. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya : Tuvam kâ khsâyathiya hya aparam âhy martiya hya drauź(â)na ahatiy hyavâ tara... âhatiy avaiy mâ i..... atifrastâdiy parçâ.*

Le roi Darius déclare : Toi, qui après moi seras roi, l'homme qui sera menteur ou qui sera méchant, ne les protège pas (?), frappe-les fortement, juge-les.

Quant au sens, je ne diffère pas beaucoup de l'interprétation que mes devanciers ont bien établie; surtout les restitutions du savant anglais sont aussi simples que spirituelles. Je leur demande seulement la permission de ne pas être de leur avis quant au mot *atifrastâdiy*.

Ce terme intéressant n'est pas un locatif d'un thème féminin en *tât*, comme l'a voulu M. Rawlinson; cela s'écrirait *atifrastâtiy*. Le premier mot *atifrastâ* a bien été détaché par M. Benfey; mais je

crois qu'il se trompe s'il veut trouver dans le *diy* la particule enclitique *di*, dont M. Burnouf a démontré l'existence dans le zend. *Atifrastâdiy* est un impératif, comme l'est *parçâ; adiy* est tout simplement l'impératif de *as* « être, » il correspond au sanscrit एधि, *êdhi* et est irrégulier pour *azdiy*, comme le sanscrit dit *êdhi* pour un *ôdhi* plus régulier. La combinaison de la forme en *tâ* avec le verbe substantif a déjà été discutée; elle se trouve en sanscrit comme en persan. Quant à *atifrastâ*, j'y vois le nom d'agent de *ati-parç* « examiner à la rigueur, juger; » le changement du *ç* en *s* est irrégulier.

Quant au mot tronqué... *tar...*, la signification est claire, mais il m'est impossible encore de combler la lacune. Je proposerai bien pour l'autre lacune *avaiy mâ isâ avaiy atifrastâdiy*, mais sous la plus grande réserve, attendu qu'on pourrait trouver encore mieux.

§ 15. *Thâtiy Dârayavus khsâyatiya : Tuvam kâ hya aparam imâm dipim vainâhy tyâm adam niyapaisayam imaivâ patikarâ mâtya viç(a)nâhy yâvâ . . . . . yâvâ patikariyâhy.*

Le roi Darius déclare : Toi qui verras plus tard cette inscription que j'ai écrite et ces images, ne les détruis point. Autant que tu les épargnes, autant tu seras protégé ?

Niyapaisayam a été très-heureusement restitué par M. Rawlinson. Le mot *patikara* veut dire « image, » c'est le sanscrit प्रतिकार, *pratikara;* les Hébreux ont conservé ce mot dans le chaldéen פתכר, le pehlevi nous exhibe [illegible], et le persan moderne پیکر. Le mot *viç(a)nâhy*

pourtant est plus difficile à analyser. Est-ce un verbe *çan* avec la préposition *vi*, ou *viç* avec le suffixe de la quatrième conjugaison sanscrite? L'imparfaite connaissance de la langue achéménienne ne nous permettra guère de trancher cette question. Je voudrais cependant me décider pour la dernière alternative et comparer le mot avec le sanscrit *vish* (pour *vik*), d'après la neuvième conjugaison. Le persan, dans le cas de la vérité de l'hypothèse, aurait conservé le *ç* comme altération du guttural *k*. Le mot veut dire en sanscrit « séparer; » ensuite le persan en a changé la signification, en le prenant pour « dégrader. »

Quant à la fin de la phrase, j'ai suivi le savant anglais, sans être toutefois plus convaincu de l'exactitude de sa restauration qu'il ne l'est lui-même.

§ 16. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya: Yâvâ imâm dipim vainâhy imaivâ patikarâ naiyadisa viç(a)nâhy utâ [yadiy] âvâ tau..... parikarâhadis Auramazdâ tuvâm daustâ biyâ utâ taiy taumâ vaçiya biyâ utâ drañgam zivâ utâ tya kunavâhy avataiy uparam Auramazdâ danautuv.*

Le roi Darius déclare: Autant que tu verras cette inscription ou ces images, si tu ne les altères pas et ne les dégrades pas, autant que tu les conserveras, Ormazd te protégera et ta race sera grande, et tu vivras longtemps, et ce que tu fais, qu'Ormazd le bénisse plus tard.

Quant à la traduction, elle est aussi hasardée que le texte même est tronqué. Je ne crois pas qu'il faille suppléer *yadiy;* la phrase est obscure, parce qu'on ne connaît pas la conjonction devant *tau*... Seu-

lement le *naiyadisa*, ou, comme lit M. Rawlinson, *niyadish*, n'est que la négation, à laquelle on a ajouté la conjonction *yadiy* et *sa*, l'accusatif enclitique; le *nais-idâ*, aurait déjà dû enseigner que la négation est *naiy* et non pas *niya*.

En *dis*, je vois la particule enclitique zende *dis;* seulement le *parikarâhadis* pourrait étonner. Mais quelle serait la forme régulière? *Parikârahydis*, ce qui n'était pas à prononcer; on était alors obligé de faire une concession à l'euphonie, et de dire *âh-a-dis*, en rejetant le *y*.

Le *tau* est très-difficile à compléter, puisque un malheureux hasard l'a tronqué à deux reprises.

Le subjonctif *kanavâhy* correspond aux autres formes semblables que nous connaissons déjà; il est formé de *kunausiy* « tu fais. »

Le mot *danautuv* est un impératif de la troisième personne du singulier d'un verbe qu'il m'est encore difficile d'identifier avec un verbe quelconque sanscrit. Nous avons ou la cinquième ou la huitième conjugaison; en tout cas, le verbe est *dan*, peut-être le *dhan* du sanscrit dont il provient, धन, *dhana* « richesse. » M. Benfey a allégué le sanscrit धन्व, *dhanv*, qui, certainement, est parent de la racine achéménienne, mais *danautuv* ne vient pas de *dhanv*, ou *danuv;* en perse le sens du mot est : « faire réussir, bénir. »

§ 17. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya: Yadiy imâm dipim vainiya vic(a)nâhadis utâ yâvâ tau, . . . naiyadisa parikarâhy*

Auramazdâtaiy źatâ biyâ utâtaiy taumâ mâ biyâ utâ tya kunavâhy avataiy Auramazdâ h. . . . . tuv.

Le roi Darius déclare : Lorsque tu vois cette inscription et que tu la détruis et que tu ne conserves pas ces images, Ormazd t'anéantira et ta race ne vivra pas, et ce que tu fais, qu'Ormazd le détruise.

Le mot *vainiya* me semble être pour *vainiyâ;* la forme correspondant à *thaçtanaiy*, et ainsi l'a regardée M. Rawlinson, devrait être *vaiñtanaiy* ou *vainitanaiy*.

Le mot *viç(a)nâhadis* est composé comme *parikarâhadis*, ce que nous lisons dans le paragraphe précédent.

Je ne crois pas que la restitution *(y)âvâ* soit exacte ; il me paraît être le nominatif du pluriel de *ava*.

A l'heure qu'il est, il m'est encore impossible de statuer avec sûreté sur la restauration acceptable de *h. . . tuv;* mais il est évident que ce mot veut dire « frustrer, anéantir, » en formant une opposition avec le *danautuv* de la phrase précédente.

§ 18. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya : Imaiy martiyâ tyaiy adakaiy (?) avadâ aha(ñ)tâ yâtâ adam Gaumâtam tyam Magum avâźanam tya Bardiya agaubatâ adakaiy imaiy martiyâ tyaiy anusiyâ manâ Vindafranâ nâma Viçpakahyâ? Vidarna nâma Duźgarahyâ? puthra Pârça Gaubruva nâma Marduniyakyâ puthra Pârça Utana nâma Franâçpahyâ puthra Pârça Bagamukhsa nâma Dazdaupirahyâ puthra Pârça Açpâthina nâma Hamargahyâ? nâma Pârça.*

Le roi Darius déclare : Ceux-ci étaient les hommes qui

étaient auprès de moi, lorsque je tuai Gomatès le mage, qui s'appelait Smerdis. C'étaient ces hommes qui étaient mes complices : un Perse nommé Intaphernès, fils de Hyspakès (?); un Perse nommé Hydarnès, fils de Dysgarès (?); un Perse nommé Gobryas, fils de Mardonius; un Perse nommé Otanès, fils de Franaspe; un Perse nommé Mégabyse, fils de Zopyre, et un Perse nommé Aspathixès, fils d'Amorgès.

Nous ne connaissons pas les motifs qui ont porté le roi de Perse à faire succéder aux exhortations et aux imprécations que nous venons de lire, cette liste des conjurés Pasargades qui mirent une fin à la royauté usurpée des mages. Mieux aurait valu, dans notre intérêt, qu'il les eût nommés à la première table des inscriptions, nous aurions au moins la nomenclature intacte. Mais, malgré l'état déplorable dans lequel nous est transmis ce document très-précieux, nous pouvons encore tirer des conséquences assez graves, quand même nous n'aurions pas toujours réussi à restaurer l'inscription.

La traduction scythique, dont le savant anglais nous prive encore, nous a, malgré les injures qu'elle a dû souffrir, donné quelques renseignements précieux pour la reconstruction de la phrase; il est très-probable que, de son côté, la traduction assyrienne nous révélera un jour de nouveaux points de vue auxquels nous n'avions pas encore pensé.

Hâtons-nous d'abord de reconnaître que le mot *adakiya* a été probablement bien restauré par M. Rawlinson. Quant à la signification, je ne suis pas encore fixé; mais il me semble qu'on ne pourrait guère al-

léguer le persan moderne اندکی «un peu,» dont la signification ne peut facilement être mise en rapport avec les autres mots du texte.

Les noms des Pasargades qui tuèrent le mage sont différemment transmis à la postérité par Hérodote et par Ctésias. Le médecin du jeune Cyrus nous fournit les noms suivants : Ὀνόφας, Ἰδέρνης, Νορονδοβάτης, Μαρδόνιος, Βαρίσσης, Ἀρταφρένης. Nous ne voyons qu'un seul homme qui soit nommé et par Hérodote et par Ctésias; quant aux autres, dissentiment complet. A qui donner la préférence? Au père de l'histoire qui a, pendant le cours d'un voyage immense, recueilli par-ci par là quelques notions sur l'histoire des peuples dont il visitait les pays, ou au médecin du roi, qui puisait dans les sources les plus authentiques, et qui pouvait disposer des archives impériales de Perse?

La réponse ne se fera pas attendre. Au premier, dont l'autorité et la véracité ont reçu une satisfaction éclatante dans le témoignage irrécusable d'un document authentique, d'un document émanant de l'homme même qui, mieux que tout autre, devait connaître ces complices. Si l'inscription de Bisoutoun ne nous constatait que le fait, que le père de l'histoire, quoiqu'il ait été calomnié et traité de menteur, est l'historien le plus sincère et le plus consciencieux de l'antiquité, nous lui serions redevable de beaucoup au nom de l'appréciation de la littérature grecque. L'inscription de Bisoutoun rend cet immense service à l'histoire orientale de

nous donner le contrôle vérificateur pour les histoires de toutes les nations, dont les Grecs nous ont, presque seuls, transmis quelques connaissances. Sans doute ils se sont trompés en détail, mais le fond, les vérités générales qu'ils ont transmises, restent intactes, et sont confirmées par ce document que la science du XIX[e] siècle vient d'exhumer de la tombe de l'oubli.

Nous nous apercevons de quel poids peuvent être, à côté des autorités irréfragablement corroborées par une découverte tardive, les historiens orientaux, écrivant plus d'un millier d'années après ces événements dont les Grecs étaient contemporains, et qui ont mêlé ensemble et confondu les histoires de deux pays différents, et de deux ou plusieurs dynasties toutes disparates. Les rois de Mirkhond, de Firdousi, ne peuvent être mis en rapport avec l'histoire; et s'il y a quelques personnages qui sont empruntés à l'histoire de Perse, comme Ardeshir Longue-Main (درازدست), Darius Codoman et Alexandre, rien dans leurs histoires n'est authentique que ces noms, et le reste appartient à une autre histoire, sinon au mythe.

Passons aux détails.

Le premier nom est *Vindafranâ*, qu'Hérodote a rendu Ἰνταφέρνης; c'est peut-être l'Ἀρταφέρνης de Ctésias. On ne sait pas si l'on doit mettre cette erreur au compte de l'historien ou à celui de son épitomateur Photius. Quant au nom Ἰνταφέρνης, il est assuré par Hérodote. Darius ne nous dit, du reste, rien

de la fin tragique de son ancien complice, qu'il fit mourir avec toute sa famille pour une cause futile. Mais cette histoire a été illustrée par le dévouement fraternel de la femme de la victime, qui, libre de sauver un de ses parents voués à la mort, choisit son frère. Ce conte n'est pas encore oublié en Orient; le فاكهة الخلفا l'allègue comme un trait sublime.

Le nom *Viñdafranâ*, car c'est ainsi qu'il faut lire, se dit dans la traduction *Viddapana*. L'explication de ce nom est très-difficile, attendu que les données nécessaires nous manquent dans les langues congénères. Toutefois, il se trouve en zend (Yesht Farvardin XXX) *frenî* dit « des femmes saintes, » On l'interprète alors « pieux. » Mais cette signification ne paraît guère admissible en persan, parce que plusieurs compositions, comme *Franabâzus*, Pharnabaze, *Tiźiyafranâ*, Tissaphernès, ne seraient pas explicables par cette interprétation. Le sanscrit प्रण, *praṇa*, veut dire « antique, » ce qui pourrait convenir à l'explication des textes zends et à quelques noms persans, tels que *Franaka*, Pharnace, *Franâçpa*, Pharnaspes et d'autres. Mais la mise en parallèle du nom de Tissaphernès avec le nom zend *Tiźyârstis*, nous semble autoriser à voir dans le mot *franaḥ* l'expression pour une arme que nous ne pouvons indiquer de plus près. Ceci n'est qu'une hypothèse, que la connaissance plus approfondie de la langue achéménienne va ou confirmer ou rejeter.

Quant au mot *Viñda*, il n'est pas plus facile à interpréter. Le mot zend *viñd*, le sanscrit विन्द्, *vind*,

ne nous servent à rien du tout. Le mot est un substantif dont on ne connaît pas la signification. L'élément se trouve en Ἀρταΰντης, *Artaviñda*, et Ἀρταΰντη, *Artaviñdâ* (Hér. IX, 11).

Le nom du vainqueur de Babylone, *Viñdafrâ*, paraît être ressemblant, mais non identique.

M. Rawlinson nous dit que le commencement du nom propre du père d'Intaphernès se trouve traduit par *Viçpa;* si son dessin est exact, il ne manquerait guère qu'une lettre entre la reconstruction *viçpa* et le *hyâ* du génitif, que l'inscription a conservé. Je ne doute pas que cette lettre ne soit un *k;* le nom serait alors *Viçpaka*, ce qui se rattacherait au nom propre védique विश्वक, *Viçvaka*.

Le deuxième nom se lit dans la version scythe *Huddâna*, sauf rectification du déchiffrement de la deuxième écriture cunéiforme. M. Benfey a, avec raison, soupçonné que ce nom était le *Vidarna* des Perses, le Hydarnes, Idarnes (Curt. IV, 3) des anciens; je n'ai pas douté d'accepter cette supposition, contre M. Rawlinson qui y voit Otanes. Mais, par un passage d'Hérodote (III, 68) où cet homme est nommé fils de *Pharnaspes* (Φαρνάσπεω μὲν παῖς, γένεϊ δὲ καὶ χρήμασι ὁμοῖος τῷ πρώτῳ Περσέων), Otanes se trouve être oncle, du côté de la mère, de Cambyse; il avait été beau-frère de Cyrus, qui avait épousé sa sœur Kassandane (Hér. II, 1). Nous n'avons aucune raison de douter du récit d'Hérodote. Or, le père de cet *Huddâna* se dit en scythique *Dhugghara*, et de ce nom l'*r* est réellement conservée en persan; et

les données grecques et orientales que nous devons respecter autant qu'elles ne sont pas réfutées, ne nous permettent pas d'identifier le nom *Huddâna* avec Ὀτάνης.

Le nom du père de Hydarnes se dit *Dhugghara* en scythique, d'après M. Rawlinson. Il est difficile de vouloir préciser le nom achéménien, d'autant plus que nous n'acceptons que provisoirement les déchiffrements proposés par ce savant; on pourrait, en attendant, supposer *Duźgara* « difficile à dévorer (comparez le zend *neregara*), fort. »

Le troisième nom est bien conservé dans la cinquième table, c'est *Gaubruva*, ce qui s'accorde admirablement avec le Γωβρύας des Grecs; il n'y a peut-être pas un nom si bien rendu par les Grecs que celui-là. Il veut probablement dire: « ayant le « sourcil du taureau, » le taureau étant, comme on sait, sacré en Perse comme dans l'Inde. L'étymologie, spirituelle du reste, de M. Pott, خوبروى « beau de figure, » ne s'est pas confirmée par la découverte de Bisoutoun.

Le nom du père de Gobryas est Mardonius, grand-père du célèbre vaincu de Platée; le nom perse *Mardaniya* parle encore en faveur de la fidélité des Grecs. Le nom vient du thème *Mardu*, ce qui se retrouve dans le nom des Μάρδοι (*Mardava*), de Μαρδόντης, *Marduñta*, et de Mardochée, *Mardukhiya*, ce que les juifs ont bien rendu par מרדכי.

La faute de Ctésias (ou de Photius) est facile à expliquer : au lieu du fils, on a nommé le père;

le Μαρδόνιος de Ctésias est une erreur pour Γωβρύας ὁ Μαρδονίου.

Le quatrième conjuré est Otanès, et aussi, à ce sujet, Hérodote est confirmé à l'égard de Ctésias. Celui-ci nous donne le nom d'Ὀνόφας, ou Ὀνούφας. Hérodote nomme Ἀνάφης, Anaphes, fils d'Otanès. Encore une confusion semblable à celle que nous avons relevée à l'occasion de Gobryas. La traduction scythique ne nous donne pas le nom; mais elle a sauvé fort heureusement la dernière lettre *n*. Le nom d'Hydarnes ayant été placé le deuxième de la liste, nous ne pouvons admettre ici qu'Otanès, fils de Pharnaspe.

C'est ainsi que la lettre scythique *n*, qui seule a été conservée dans le nom du conjuré perse, nous donne une nouvelle preuve de la véracité d'Hérodote. L'individu en question est Otanès, et non pas son fils Anaphes, avec lequel il a été confondu par les Perses mêmes. La faute de cette confusion est certainement celle de Ctésias, non pas celle de son abréviateur. Nous savons par Diodore (XXXI, fol. 19) que les rois de Cappadoce se disaient petits-fils de Cyrus, et cet auteur nous a transmis la généalogie qu'ils alléguaient en leur faveur. Diodore donne ces renseignements avec une certaine défiance; il rend seuls responsables les Cappadociens mêmes. Il dit : Καμβύσης τοῦ Κύρου πατρὸς ἀδελφὴν ὑπάρξαι γνησίαν Ατόσσαν, ταύτης τε καὶ Φαρνάκου τοῦ Καππαδοκίας βασιλέως γενέσθαι παῖδα Γάλλον καὶ τούτου γενέσθαι Σμέρδιν, οὗ Αρτάμνην, τοῦ εἶναι Ἀναφᾶν ὃν καὶ διενε-

γκεῖν μὲν ἀνδρείᾳ καὶ τολμῇ. Il devint alors, d'après ce récit, un des sept qui ont tué le mage; mais il est facile à voir, du premier coup d'œil, que c'est une généalogie inventée après coup par les Cappadociens. Ce qu'il y a encore de surprenant, c'est que le fils de cet Anaphas s'appelle comme son père; chez Hérodote, Anaphas, fils d'Otanès, commanda les Cissiens. En outre, il n'est guère à présumer que le rejeton au cinquième degré de la sœur de Cambyse, père de Cyrus, aurait été déjà un homme d'un certain âge, comme l'était évidemment Otanès, beau-frère de Cyrus et beau-père du mage. Le récit de Diodore ne peut donc rien prouver contre l'autorité d'Hérodote, corroborée par le document de Bisoutoun.

Le nom persan d'Otanès est obscur; je n'hésiterais pas à le transcrire par *Utanus* « ayant un beau corps, » si, peut-être, ce nom ne s'était pas exprimé par Ὄτανος. Le nom d'Utanus aurait certainement conservé sa désinence dans la version scythique, qui pourtant le fait terminer par un simple *n*. Si l'on veut admettre l'identification donnée, il faut statuer ici une exception de la règle, que le *us* des Perses se traduit en *os* grec, et le *a* ou *is* en *ης*; il y en a, bien qu'elles soient assez rares.

Le père d'Otanès s'appelait *Franâçpa*, grec Φαρνάσπης, peut-être « ayant des cheveux vieux; » le fils était Anaphas, dont le nom a été confondu avec celui du grand-père, si l'on ne veut pas admettre que le père de Phédime ait eu deux noms. Quant au nom *Ana-*

phas, son explication est très-difficile, attendu qu'on ne sait pas comment justifier l'aspirée *f*. Nous avons en zend un mot dont le locatif se dit *nafsu;* le nominatif en serait *nafs;* avec l'*a* primitif ou *u*, ce serait *Anaf* ou *Unaf:* je donne cette étymologie, sans en vouloir garantir l'exactitude.

Le cinquième conjuré est Megabyze, fils de Zopyre. Nouveau triomphe pour Hérodote, que Darius est loin de démentir. Les noms et du père et du fils ne sont pas entièrement conservés; mais n'importe, nous en savons assez pour pouvoir confirmer entièrement le renseignement du père de l'histoire. Le nom du conspirateur, Megabyze, ce qui est la chose principale, se trouve chez Hérodote; Ctésias nous donne Norondobatès ou Barisses.

La table achéménienne ne fournit que la fin du mot; mais la traduction scythique a *Pagavukhsa*, selon M. Rawlinson. Il rétablit ainsi le nom persan : *Bagavukhsa*, je crois à tort. Le *v* du scythique n'est pas seulement représentant du *v* perse, mais aussi du *m*. En outre, le nom *Bagavukhsa* n'aurait jamais été transcrit en grec autrement que par Βαγώζης, ou Βαγαύξης; le *v* entre *a* et *u* est plutôt voyelle que consonne. Je lis *Bagamukhsa*, et je reconnais en même temps dans cette permutation la cause du changement de *Baga* en Μεγα.

Cette donnée nous éclaire en même temps sur l'étymologie des noms persans nombreux commençant avec Μεγα. La transformation du *m* en *b*, et *vice versa*, s'est opérée avec une extrême facilité.

Nous nous bornons à alléguer les noms suivants : Μεγαδόστης (Hér. VII, 105), *Bagadaustá* «ami de Dieu», Μεγασίδρης (Hér. VII, 72), *Bagacithra* «rejeton de Dieu,» Μεγάπανος (*Id.* VII, 62), *Bagapânus* «protégé par Dieu,» Μαγαῖος (Plut. Alc. 29), *Bagâyus* «aimant Dieu,» identique probablement au nom Βαγαῖος. Il y a, du reste, en zend un mot *magha* qui veut dire «pierre;» ensuite il manque en perse la racine *mag*, d'où vient *Magus* «le mage.» Μαγαῖος pourrait aussi être dérivé de ce dernier mot.

Le deuxième élément est plus clair; en zend, il n'existe pas une racine correspondante au sanscrit *muṭ*. Il faut avouer notre ignorance sur ce point.

Le nom de Zopyre, si connu parmi nous, est singulièrement exprimé dans la traduction précitée. Il se nomme d'après M. Rawlinson *Dadd'hupiya;* quelle différence entre le Ζώπυρος des Grecs et la forme originale! Mais pourtant l'identité pourrait se rétablir parfaitement, et peut-être verrons-nous que la forme grecque n'est pas beaucoup plus altérée que la forme scythique.

M. Letronne, dans une lettre spirituelle à M. Botta, a déjà parlé de ce nom *Zopyrus;* la physionomie grecque de ce nom le frappa; mais il crut, avec raison, qu'il n'y avait ici qu'un nom perse grécisé et non pas un nom que les Perses eussent emprunté aux Grecs. On avait déjà tâché de l'expliquer; M. Quatremère, avant la découverte des inscriptions achéméniennes, l'avait assimilé a *Shahpour;* nous avons su depuis que le nom de *Shapour* se disait à l'é-

poque de Darius de manière à ce qu'il fût impossible d'en former *Ζώπυρος*.

Il est fâcheux que nous n'ayons pas encore la transcription médo-scythe dans toute son étendue, nous verrions bientôt de quelle manière il faut accepter les déchiffrements du savant anglais. Cependant, admettons que la leçon de M. Rawlinson soit exacte; elle s'éloigne encore beaucoup de l'original, mais on pourrait facilement l'expliquer. Rien n'est plus commun que la suppression du *r* dans le médique; pour *piya* nous pouvons hardiment proposer *pira*, comme le *Bâbirus* des Perses se traduisait, en scythe, *Babegh* d'après la leçon de M. de Saulcy.

Le scythe *Dadd'hupiya* peut très-bien s'être pro-prononcé en persan *Dazdaupira*, dont, il est vrai, je ne sais pas expliquer la signification. Mais c'est une forme qui se rapproche aussi bien du grec *Ζώπυρος* que du scythique *Dadd'hupiya*.

Quant à cette famille, les noms de Zopyre et de Mégabyze alternent. Le Zopyre de l'inscription a pour fils le conspirateur Mégabyze; celui-ci est le père du Zopyre qui s'est dévoué devant Babylone; le fils de ce Zopyre fut Mégabyze, le général qui combattit contre les Athéniens en Égypte (Hér. III, 160); ce dernier eut pour fils un troisième Zopyre qui déserta à Athènes.

Jusqu'ici tous les noms des conspirateurs sont les mêmes chez Hérodote et dans l'inscription; le dernier nous fait un peu plus de difficultés. L'historien grec le nomme Ἀσπαθίνης, en omettant le nom du

père; nous savons par un autre passage (Hér. VII, 97) qu'un Aspathines était le père de Prexaspe, un des grands amiraux de Perse.

Le nom scythique commence par *Pa*, et je serais très-disposé à y trouver le nom de Βαγαπάτης qui, selon le récit de Ctésias, fut mis dans le secret du complot, en compagnie d'un nommé Artasyras. Mais il ne figure, pas même chez l'historien de Cnide, parmi les hommes courageux qui exposèrent leur vie dans un combat incertain contre la caste régnante. On est alors en droit d'attendre ici le nom d'Aspathines qui s'est distingué dans le combat et qui, d'après le récit d'Hérodote, y fut même blessé. Ces particularités alléguées par le père de l'histoire sont d'un trop grand poids pour les négliger. Il faut lire le nom du conjuré *Açpâthina*.

Mais le nom scythique ne s'y oppose pas, les procopes ne sont pas rares dans le dialecte de la deuxième espèce des inscriptions. Ne lisons-nous pas le scythe *Varasvis* à côté de l'*Uvârazmis* persan?

Le nom veut probablement dire « soldat, » c'est le mot *Açpâtha* « cavalier, » avec la syllabe dérivative *ina*. Le mot *açpâtha* est le prototype du persan moderne سپاه « soldat, guerrier, » devenu le français *spahi*.

Quant au nom du père, qui se termine dans la traduction *agga*, la restitution *Hamarga*, grec Αμόργης, est tout à fait arbitraire; c'est pourtant le seul nom en *rga*, dont je me souvienne en ce moment.

Ctésias donne, au lieu de cet Aspathinès, un nom

Norondobatès, dont la signification est très-peu claire. Nous lisons aussi Ὀροντοϐάτης, et, chose surprenante, ce mot peut s'interpréter de manière à exprimer la même notion qu'Açpâthina. *Aravañtapatis,* zend *Aurvatpaiti*, veut dire « maître des coursiers. » Y a-t-il hasard, ou les significations cadrent-elles parce que c'était le même individu? Ce que je laisse à deviner à de plus habiles que moi.

§ 19. *Thâtiy Dârayavus khsâyatiya.*

Le roi Darius déclare.

La fin de l'inscription manque totalement; on ne peut non plus compléter le sens moyennant la traduction scythique; il n'y a que la version assyrienne qui puisse donner quelques éclaircissements là-dessus.

Du reste, M. Rawlinson nous dit, que cette partie de l'inscription n'a pas été copiée avec l'exactitude nécessaire; il était fatigué par un travail de douze heures et le soleil se couchait déjà; il croit que l'on pourrait trouver encore quelques noms en examinant de plus près ce passage de l'inscription.

CINQUIÈME TABLE.

Cette table, la dernière, nous est parvenue dans un état déplorable. Il nous reste à peine la quatrième partie de cette inscription, atrocement mutilée. Elle raconte une expédition en Suziane, nouvellement

soulevée, et une guerre contre le Scythe Sarukha. Il nous reste trop peu de ce dernier récit pour pouvoir juger dans quel rapport cette guerre est avec la grande expédition contre les Scythes de l'année 514. En tout cas, la table est postérieure à l'expédition; mais pour cela, il n'est pas dit que Darius ait fait une allusion quelconque dans ses inscriptions destinées à parvenir à la postérité la plus reculée. L'expédition ne fut pas glorieuse, ce fut assez pour la passer sous silence.

§ 1. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya : imatya adam akunavam ..... mâ r... thardam ..... [ava]thâ khsâyatiya [abavam paçâva u]vaźanama[iyarika âha] dahyâus hauva hacâma hamithriya abava. I martiya ... imaima nâma Uvaźiyâ avam mathistam akunava paçâva adam kâram frâisayam Uvaźam I martiya Gaubruva nâma Pârça manâ bañdaka avamsâm mathistam akunavam paçâva hauva Gaubruva hadâ kârâ asiyava Uvaźam hamaranam akunaus hadâ hamithriyaibis paçâva .... utâsaiy marda utâ .... agarbâya utâ aniya abiy mâm .... dahyâus nâma Uvaźaiy .... avâźanam avadasim uzzatayâpataiy akunavam.*

Le roi Darius déclare : C'est ce que j'ai fait... une année lorsque je fus roi? La Susiane se révolta contre moi. Un homme nommé ...... mema; les Susians le firent leur chef. Ensuite j'envoyai une armée en Susiane. Un Perse nommé Gobryas, mon serviteur, je le nommai général. Gobryas marcha ensuite contre la Susiane; il livra une bataille aux rebelles; ensuite on prit ces ..... et sa tente? et ils le prirent et l'amenèrent devant moi. Il y a un pays nommé ..... c'est là que je le tuai.

Je n'ajoute que peu de chose. La seule chose sûre que l'on puisse tirer de ce paragraphe, c'est le nom de Gobryas. M. Rawlinson a bien reconstruit une partie de la phrase, mais il était impossible de deviner le sens de tous les passages.

Dans *Uvażanam*, je crois reconnaître *Uvażanamaiy*. Quant à la forme *uvażana*, elle ne se montrerait qu'ici, mais elle est rendue très-probable par une raison d'étymologie. J'ai fait venir le nom d'*Uvaża* de *uva* « même » et de *żan* « engendrer; » c'est le sanscrit स्वज, *svaǵa* « né par lui-même. » Or le mot *ża*, sanscrit ज, *ǵa*, se présente souvent sous les formes *ǵana* et *ǵanma*; il y a une quantité d'exemples. A côté du sanscrit *ǵa*, *ǵana* dans les mots composés, se trouve toujours une forme en *ǵâti*, जाति; p. e. *dviǵa*, *dviǵanma*, *dviǵâti*. Eh bien! la forme du nom de Suziane en *ǵâti* se montre aussi dans la traduction scythique. Elle se nomme là [cunéiformes] *Hawazati*. (Voy. M. de Saulcy, *Recherches analytiques sur les inscriptions cunéiformes du système médique*, p. 9.) Cette forme parallèle semble confirmer et la restitution du mot *Uvażanam* et l'étymologie, proposée par nous, du nom *Uvaża*.

On pourrait aussi lire *Uvażanma*, ce qui se rattacherait à un sanscrit स्वजन्म, *svaǵanma*.

Le mot *haava* se montre ici, ainsi que très-souvent, comme féminin. M. Benfey n'a nullement raison, je crois, de douter de ce fait et d'y voir une faute. Les exemples sont trop nombreux.

Quant au *marda*, j'y ai cherché le persan مال; je

ne sais si j'ai réussi. Le zend *marda* ne peut pas non plus donner une explication suffisante.

Aniya ne peut être le passif, comme l'a cru M. Rawlinson; c'est la troisième personne du pluriel dans la voie active; sanscrit अनयन्, *anayan*.

§ 2. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya* . . . . *uta* . . . . *uta duhyâus* . . . . *Auramazdâ* . . . . *âya* . . . . *vasanâ Auramazdâha* . . . . *thâdis akunavam.*

Le roi Darius déclare : . . . . et le pays . . . . Ormazd . . . . par la grâce d'Ormazd . . . . . je fis cela.

Que veut-on faire de ces fragments? Les vouloir reconstruire, serait du temps sacrifié en pure perte.

§ 3. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya hya aparam imam* . . . . *hatiya utâ źivahyâ* . . . .

Le roi Darius déclare : Celui qui plus tard cette . . . . et de la vie . . . . .

§ 4. *Thâtiy Dârayavus khsâyatiya* . . . . *asiyavam abiy Sakâm* . . . . *Tigrâm barataiy* . . . . *iy abiy darayam avam* . . . . *â piça viyataram* . . . . *aźanam aniyam agarbâyam* . . . . *abiy mâm utâ* . . . . *Çarukha nâma avam a-*

garbâyam .... *avadâ aniyam mathistam* .... *âm âha paçâva da[hyâus manâ abava.]*

Le roi Darius déclare : Je marchai contre la Scythie ..... le Tigre ..... contre la mer le ..... ensuite (?) je passai ? ..... je tuai l'autre, je le pris ..... vers moi et ..... le nommé Çarukha je le pris ..... là ..... l'autre chef ... après le pays m'appartenait .....

J'adopte la conjecture de M. Benfey : *dahyâus mana abava*. Quant au reste, je crois, malgré la mutilation, encore entrevoir quelque chose qui a échappé à M. Rawlinson. Ce savant croit que Darius parle ici des Sakes Tigrakhudes, dont il est question dans l'inscription de Nakhsi-Rustam. Jusqu'ici on a expliqué ce mot *Tigrakhudâ* par « buvant le Tigre. » Il peut y avoir eu quelques tribus scythes au bord du Tigre qui étaient restées depuis l'invasion des barbares du nord au bord du Tigre, mais en aucun cas ce n'était ni Suziane ni au Tigre inférieur; le seul endroit possible à admettre serait le pays de l'Arménie. Mais cela n'empêche pas d'expliquer tout autrement le mot *Tigrakhudâ;* je crois qu'il faut tenir compte de ce que ce mot ne se trouve pas écrit *Tigrâkhudâ*. Dans l'état actuel de nos connaissances, il ne faut négliger aucune de ces petitesses grammaticales.

Darius se dirigea vers le nord; mais pour arriver au lieu de sa destination il s'approcha du Tigre. Ce n'est que par cette raison que ce fleuve est nommé ici, et il n'est nullement dit qu'il l'ait franchi; il

pouvait le longer, en partant de Suzes, pour arriver à la mer Noire. C'est, je crois, à cette mer que se rapporte le *daraya* de l'inscription, et non pas au golfe Persique, comme le veut M. Rawlinson.

En outre, Darius rencontra les Scythes conduits par deux chefs. Le savant anglais s'est laissé induire en erreur par le mot *aniya*, qui, à ce passage, ne semble pas signifier « ennemi. » Darius paraît avoir dit qu'il a tué l'un dans la bataille, et pris l'autre. Cet *autre*, c'est Çarukha.

Ce chef, dont le portrait même est parvenu jusqu'à nous, serait-il le Σκύλης des Grecs, ou un homonyme de ce roi? Je pose cette question sans l'affirmer; mais je dois ajouter toutefois que la leçon *Çarukha* n'a pas semblé trop sûre à M. Rawlinson, qui doute s'il faut lire ainsi ou *Çardakha*. On sait que le *u*, <𒀸𒀸, ne diffère du *d*, 𒀸𒀸, que par le crochet préposé; le savant anglais a suivi la transcription scythique.

Nous ne pouvons juger dans quel rapport ce fragment mystérieux doit être mis avec la célèbre et malheureuse expédition de l'année 514.

§ 5. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya* .... *mâ naiy Auramazdâ* .... *yadaiy vasanâ Auramazdâha* .... *akunavam.*

Le roi Darius déclare; ..... par Ormazd .... par la volonté d'Ormazd ..... j'ai fait.

§ 6. *Thâtiy Dârayavus khsâyathiya:* .... *Auramazdâm yadâta* .... *utâ źivahyâ utâ* .....

Le roi Darius déclare : Ormazd . . . . et de la vie . . . .

Le mot *yadâta*, pourvu que le mot soit complet, est l'impératif du verbe *yad*, correspondant au zend *yaz* « invoquer. »

(La suite à un prochain numéro.)

EXTRAITS DU BÉTÂL-PATCHÎSÎ,

PAR M. ÉD. LANCEREAU.

(Suite.)

II.

« Roi, dit le vampire :

« Dans la ville de Bardavân[1], il y avait un roi nommé Roûpaséna. Un jour, ce prince se trouvant dans un pavillon situé à l'entrée de son palais, entendit des étrangers qui faisaient du bruit au dehors. « Qui est à la porte? demanda le roi, et quel est ce « tapage que j'entends? — Sire, dit le portier, vous « avez bien raison de faire cette question. Une foule « de gens viennent s'asseoir devant la porte des riches « pour leur demander des moyens de subsister et de « l'argent, et ils disent toutes sortes de choses : ce

[1] Burdwan, ville de la province du Bengale, et capitale du district qui porte le même nom.

« sont des individus de cette espèce qui font ce bruit. » A ces mots, le roi se tut.

« Cependant un voyageur nommé Vîravara, râdjpoût[1] arrivant du Midi, se présenta à la porte du palais, dans l'espoir d'obtenir du service chez le roi. Le portier, après s'être assuré de ce qu'il était, alla dire au roi : « Sire, un homme armé vient vous « demander du service; il attend à la porte. Si votre « majesté veut bien le permettre, il se présentera « devant vous. » Le roi donna ordre de le faire entrer, et le portier alla le chercher. « Râdjpoût, dit « le roi à l'étranger, que vous donnerai-je pour vos « dépenses de chaque jour? — Donnez-moi mille « tolas[2] d'or par jour, répondit Vîravara, et je pour« rai subsister. — Combien avez-vous de personnes « avec vous? demanda le roi. — J'ai d'abord ma « femme, répondit Vîravara, puis mon fils et ma « fille : nous sommes quatre en tout. » En l'entendant parler ainsi, les courtisans se tournèrent de côté pour rire; mais le roi se mit à réfléchir et à chercher la raison pourquoi le râdjpoût lui demandait tant d'argent. Il pensa que s'il le payait cher, il en pourrait tirer profit plus tard. Après avoir fait cette réflexion, il appela son trésorier, et lui dit : « Donnez tous les jours à cet homme mille tolas d'or, « que vous prendrez dans mon trésor. »

[1] Soldat de profession; homme de race mêlée ou d'origine fabuleuse.

[2] Poids de cent cinq grains troy, c'est-à-dire à douze onces la livre.

« Cet ordre donné, Vîravara reçut mille tolas d'or pour sa paye de ce jour; ensuite il emporta cet argent chez lui, et en fit deux parts. Il en distribua une moitié aux brâhmanes; puis, partageant l'autre moitié en deux, il en donna une aux pèlerins, aux vaïrâguîs [1], aux vaïchnavas [2], et aux sannyâsîs [3], et, avec l'autre portion, il fit préparer des aliments pour les pauvres; quant à lui, il pourvut à ses besoins avec le reste.

« C'est ainsi qu'il vivait constamment, lui, sa femme et ses enfants. Tous les soirs, il s'armait de son bouclier et de son épée, et allait veiller auprès du lit du roi; et chaque fois que ce prince s'éveillait et demandait s'il y avait quelqu'un près de lui, le râdjpoût répondait : « Vîravara est là, prêt à vous « obéir.

« Telle était la réponse que Vîravara faisait au roi, lorsqu'il appelait; et, dès que ce prince lui donnait un ordre, il s'empressait de l'exécuter. L'amour de l'argent le faisait veiller ainsi toute la nuit; et même quand il mangeait, buvait, dormait, se reposait, marchait ou se promenait, il pensait toujours à son maître. Il est d'usage que si un homme vend un autre homme, ce dernier est vendu; mais un serviteur, par cela même qu'il sert, se vend lui-même; une fois qu'il s'est vendu, il devient dépendant : et comment être heureux, lorsque l'on est sous la dé-

[1] Classe particulière de religieux mendiants.
[2] Adorateurs de Vichnou.
[3] Religieux du quatrième ordre, mendiants.

pendance d'autrui? Quelles que soient l'intelligence, la sagesse et l'instruction d'un homme, quand il est devant son maître, il est saisi de crainte et reste silencieux comme un muet. Il ne se trouve à son aise que lorsqu'il est loin de lui. Voilà pourquoi les sages disent que le devoir d'un serviteur est plus difficile à remplir que le devoir de la pénitence.

« Il arriva une nuit que l'on entendit les cris d'une femme qui se lamentait : ces cris partaient d'un cimetière. « Ya-t-il quelqu'un ici? s'écria le roi, en en« tendant ce bruit. — Je suis là, répondit Vîravara, « et j'attends vos ordres. » Alors le roi lui ordonna d'aller vers l'endroit d'où venaient les cris de cette femme, et de revenir bien vite, dès qu'il se serait informé du motif de son chagrin.

« Après lui avoir donné cet ordre, le roi se dit en lui-même : « Quiconque veut éprouver un servi« teur doit lui donner des ordres à chaque instant. « Si le serviteur exécute ses ordres, le maître verra « que c'est un homme utile; si, au contraire, le servi« teur fait des objections, il reconnaîtra qu'il n'est « bon à rien : de même, c'est dans l'adversité que l'on « éprouve ses frères et ses amis; c'est dans la pau« vreté que l'on peut mettre sa femme à l'épreuve. »

« Lorsque Vîravara eut reçu l'ordre du roi, il alla vers l'endroit d'où partaient les cris. Le roi, de son côté, voulut éprouver le courage de son serviteur, il s'habilla de noir, et le suivit sans être vu. Cependant Vîravara arriva au cimetière où l'on entendait ces gémissements. Il aperçut une belle femme, cou-

verte de bijoux de la tête aux pieds, qui se lamentait. Tantôt elle sautait, tantôt elle courait: elle n'avait pas une larme dans les yeux; mais elle se frappait la tête, et se jetait par terre en poussant des cris de désespoir. Vîravara la voyant dans cet état, lui dit: «Pourquoi vous lamenter et vous frapper ainsi? Qui êtes-vous, et quel est le chagrin qui «vous afflige? — Je suis, répondit la femme, la «fortune protectrice du roi. — Pourquoi pleurez-«vous? demanda Vîravara.» Alors elle exposa sa situation au râdjpoût, et lui dit: «Il se commet dans «la maison du roi des actes dignes d'un soûdra[1]; ce «qui sera cause que la pauvreté viendra dans sa famille, et que je l'abandonnerai. Dans un mois le «roi mourra, après avoir éprouvé de grands malheurs: voilà pourquoi je gémis. J'ai répandu le «bonheur dans la maison de ce prince, et ce qui «va lui arriver me chagrine. Rien ne pourra démentir la vérité de mes prédictions. — N'y a-t-il aucun «remède, demanda Vîravara? ne peut-on pas pré-«server le roi d'un pareil malheur, et le faire vivre «cent ans? — Vers l'orient, répondit-elle, et à la «distance d'un yodjana[2], est un temple de Dévî[3]. Si «vous consentez à couper de vos propres mains la «tête de votre fils, et à l'offrir à cette déesse, le roi «régnera cent ans sans éprouver aucune infortune.»

[1] Homme de la quatrième et dernière caste.

[2] Mesure de distance égale à quatre kos, et équivalant à neuf milles anglais.

[3] Nom de la déesse Dourgâ ou Pârvatî, femme de Siva.

« A ces mots, Vîravara prit le chemin de sa demeure, et le roi le suivit. Arrivé chez lui, il éveilla sa femme, et lui raconta tout ce qui venait de lui arriver. Lorsque la femme du râdjpoût eut entendu le récit de cette aventure, elle alla réveiller son fils, et sa fille s'éveilla en même temps. Ensuite, la mère dit à son fils : « Mon fils, si vous voulez donner votre « tête, la vie du roi est sauvée, et le gouvernement « subsistera.

« — Mère, répondit l'enfant, je dois d'abord obéir « à vos ordres ; puis servir les intérêts de notre maître. « Enfin, si mon corps peut être utile à une divinité, « il n'y a rien de mieux dans le monde. Je ne dois « pas hésiter dans cette circonstance. »

« Le proverbe dit : « Un fils docile, un corps exempt « de maladie, le profit que l'on retire de la science, « un ami intelligent et une femme obéissante : voilà « cinq choses qui donnent le bonheur à l'homme « qui les possède, et chassent le chagrin. Mais un « serviteur qui obéit malgré lui, un roi avare, un « ami perfide et une femme indocile, sont quatre « choses qui éloignent le contentement et ne causent « que du chagrin.

« Si tu consens à donner ton fils, dit Vîravara à « sa femme, je vais l'emmener et l'offrir en sacrifice « à Dévî pour le salut du roi. — Fils, fille, frères, « parents, père et mère, répondit-elle, ne sont rien « pour moi. Je ne songe qu'à vous; et il est écrit « dans le livre de la loi qu'une femme ne peut se « purifier ni par les aumônes, ni par les austérités

« religieuses. La vertu de la femme consiste à servir « son mari, qu'il soit boiteux, manchot, muet, sourd, « aveugle, borgne, lépreux ou bossu. Quelques « bonnes œuvres qu'elle pratique dans ce monde, si « elle n'obéit pas à son mari, elle tombera dans « l'enfer.

« Père, dit le fils du râdjpoût, l'homme qui sert « les intérêts de son maître vit utilement sur cette « terre, et obtient en partage le bonheur dans les « deux mondes. » La fille dit à son tour : « Si une mère « donne du poison à sa fille, si un père vend son fils, « et si un roi dépouille un de ses sujets de tout ce « qu'il possède, à qui demander protection? »

« Après avoir fait entre eux ces réflexions, ils allèrent tous les quatre au temple de Dévî : le roi les suivit sans se faire voir.

« Lorsque Vîravara fut arrivé au temple, il y entra; puis il adora Dévî, et s'écria les mains jointes : « O « Dévî ! je vous offre mon fils en sacrifice : puisse le « roi vivre cent ans ! » En disant ces mots, il donna un coup d'épée à son fils, et la tête de l'enfant tomba à terre. Dès que la jeune fille vit mourir son frère, elle se donna un coup d'épée à la gorge; sa tête se sépara du tronc, et tomba. La femme du râdjpoût, voyant ses deux enfants morts, se donna aussi un coup d'épée à la gorge, et sa tête se sépara de son corps. Quand Vîravara les vit morts tous les trois, il se mit à réfléchir. « Maintenant, dit-il, que mes « enfants sont morts, pour qui servirai-je, et à qui « donner l'or que je reçois du roi? » Cette réflexion

faite, il se frappa de son épée, et sa tête se sépara du tronc.

« Le roi, témoin de la mort de ces quatre personnes, se dit en lui-même : « C'est pour moi que « la famille de Vîravara s'est sacrifiée : ce serait une « malédiction de garder plus longtemps un trône « pour lequel tout une famille a péri, tandis que « c'est un seul homme qui gouverne. Il ne serait pas « juste de régner à ce prix. » Après avoir fait ces réflexions, le roi voulait se frapper de son épée, lorsque Dévî vint arrêter sa main, et lui dit : « Mon « fils, j'ai été contente de ta résolution : je t'accor« derai la faveur que tu me demanderas. — Mère, « répondit le roi, si vous êtes satisfaite, rendez la « vie à ces quatre personnes. — J'y consens, reprit « Dévî. » En disant ces mots, la déesse apporta des régions infernales le breuvage d'immortalité, et ressuscita les quatre victimes. Ensuite, le roi donna à Vîravara la moitié de son royaume[1].

« Heureux, dit le vampire après avoir raconté cette « histoire, le serviteur qui n'hésita point à sacrifier « sa vie et sa famille pour son souverain ! Heureux le « roi qui n'eut pas un grand désir de régner et de « vivre ! Prince, je vous le demande, de ces cinq « personnages, quel fut le plus vertueux? — Ce fut

[1] Ce conte se trouve avec moins de détails dans l'*Hitopadésa*. Voyez la traduction qu'en a donnée mon savant maître M. Langlois, dans ses *Mélanges de littérature sanscrite*. Le conte II du *Toûtî-Nameh*, intitulé *Fidélité d'une sentinelle envers le roi de Tébéristan*, est une imitation du même sujet.

« le roi, répliqua Vikramâdjîta. — Pourquoi ? dit « le vampire. — Sacrifier sa vie pour son maître, « répondit Vikrama, est une belle chose de la part « d'un serviteur, car c'est là son devoir; mais le roi « renonça à la royauté et au trône pour son servi- « teur, et attacha moins de prix à la vie qu'à un « fétu : il fut par conséquent le plus vertueux. »

III.

« Roi, dit le vampire :

« Il y a une ville que l'on appelle Bhogavatî, où régnait Roûpaséna. Ce prince avait un perroquet nommé Tchoûrâmana. Un jour, le roi dit à son perroquet : « Que sais-tu ? — Sire, répondit le perro- « quet, je connais tout. — Hé bien, reprit le roi, « dis-moi, si tu le sais, où se trouve une belle jeune « fille d'un rang égal au mien. — Sire, répliqua le « perroquet, dans le pays de Magadha[1], il y a un « roi qui se nomme Magadheswara; le nom de la « fille de ce prince est Tchandrâvatî; c'est avec elle « que vous vous marierez; elle est fort jolie et très- « instruite. »

« Lorsque le perroquet eut prononcé ces paroles, le roi envoya chercher un astrologue nommé Tchandrakrânta, et lui fit cette question : « Avec qui me « marierai-je ? » L'astrologue, à qui sa science ne laissait rien ignorer, répondit : « Il existe une jeune « fille que l'on nomme Tchandrâvatî, c'est elle que « vous épouserez. »

[1] Province qui correspond à la partie méridionale du Béhar.

« Après avoir entendu cette prédiction, le roi fit appeler un brâhmane. Il lui expliqua ce dont il s'agissait, et, au moment de l'envoyer vers le roi Magadheswara, il lui dit : « Si vous réussissez à négocier « mon mariage, je vous rendrai content. » A ces mots, le brâhmane prit congé du roi.

« La fille du roi Magadheswara avait une maïnâ[1] nommée Madanamandjarî. Un jour, la princesse dit à Madanamandjarî : « Où y a-t-il un époux digne de « moi? — Le roi de la ville de Bhogavatî, répondit « la maïnâ, est Roûpaséna : c'est ce prince qui sera « votre époux. » Bref, le roi et la princesse étaient devenus amoureux l'un de l'autre sans s'être vus, lorsque, quelques jours après, le brâhmane vint apporter le message de son souverain au roi Magadheswara. Ce prince accepta les propositions du brâhmane; puis il fit appeler un de ses brâhmanes, auquel il remit les présents de noces et tous les objets d'usage, et l'envoya avec l'autre brâhmane, en lui disant : « Présentez mes respects au roi, et quand « vous aurez imprimé sur son front la marque du « tilaka[2], revenez promptement : à votre retour, nous « nous occuperons des préparatifs du mariage. »

« Les deux brâhmanes se mirent en route. Au bout de quelques jours, ils arrivèrent auprès du roi

[1] Espèce de geai que les Indiens nomment aussi *sârikâ*. (*Coracias indica. Gracula religiosa.*)

[2] Marque faite sur le front et entre les sourcils, avec des terres coloriées ou des pommades, soit comme distinction de secte, soit comme ornement.

Roûpaséna, et lui rapportèrent tout ce qui s'était passé chez l'autre prince. Cette nouvelle réjouit le roi; il fit ses préparatifs, et partit pour se marier. Quelques jours après, il arriva dans le pays de la princesse. Le mariage célébré, il reçut les présents de noces et le douaire; ensuite, il prit congé de Magadheswara et retourna dans ses états. La princesse, en partant, emporta avec elle la cage de Madanamandjarî, et, peu de temps après, les deux époux arrivèrent dans leur pays, et vécurent heureux dans leur palais.

« Un jour que la cage du perroquet et celle de la maïnâ avaient été placées près du trône, le roi et la reine se dirent l'un à l'autre : « On ne peut passer « sa vie dans la solitude; il faut donc marier le per- « roquet et la maïnâ, et les mettre tous les deux « dans la même cage, afin qu'ils vivent heureux « aussi. » En disant ces mots, le roi et la reine firent apporter une grande cage, et y mirent les deux oiseaux.

« Quelque temps après, le roi et la reine, assis à côté l'un de l'autre, étaient en train de converser, lorsque le perroquet dit à la maïnâ : « Dans ce monde, « les jouissances sexuelles sont aussi douces que le « miel, et celui qui a vécu sur cette terre sans les « goûter, n'a pas rempli les devoirs que lui imposait « son existence : permettez donc que j'aie commerce « avec vous. — Je ne veux pas de mâle, répondit « la maïnâ. — Pourquoi? demanda le perroquet. — « Les hommes, reprit la maïnâ, sont méchants, in-

« justes, trompeurs, et tuent les femmes. — Les « femmes aussi, répliqua le perroquet, sont trom« peuses, fourbes, ignorantes, égoïstes et enclines « au meurtre. »

« Pendant que les deux oiseaux se querellaient ainsi, le roi leur demanda pourquoi ils se disputaient. « Sire, dit la maïnâ, les hommes sont méchants et « assassinent les femmes : voilà pourquoi je ne veux « point de mâle. Écoutez, je vais vous raconter une « histoire, pour vous prouver que les hommes sont « tels que je le dis. »

« Dans une ville que l'on appelait Ilâpour, vivait un marchand nommé Mahâdhana. Cet homme, n'ayant pas d'enfants, passait sa vie à faire des pèlerinages et des œuvres pieuses, à entendre la lecture des Pourânas[1], et donnait beaucoup aux brâhmanes.

« Enfin, après un certain espace de temps, ce marchand eut un fils, grâce à la faveur de Bhagavân. Il célébra avec pompe la naissance de cet enfant, fit de grands présents aux brâhmanes et aux bardes, et donna à ceux qui avaient faim ou soif, et aux pauvres. Lorsque l'enfant eut atteint l'âge de cinq ans, le père le fit instruire. L'enfant sortait de la maison paternelle pour aller apprendre à lire, et lorsqu'il était avec ses camarades, il se mettait à jouer. Peu de temps après, le marchand vint à mourir, et son fils, devenu maître de ses actions, passait les jours au jeu, et les nuits à se livrer à la débauche.

[1] Recueils d'anciennes légendes mythologiques ; ils sont au nombre de dix-huit.

« autorité sur le fils d'autrui; nous ferons en sorte « qu'il soit content. »

« A ces mots, il appela sa fille, et lui dit : « Dites-« moi, voulez-vous aller dans la famille de votre « beau-père, ou rester dans la maison de votre mère? » Ratnâvatî rougit et ne répondit pas; puis elle retourna auprès de son mari, et lui dit : « Mon père « et ma mère ont répondu qu'ils feront tout pour « vous contenter; ne me quittez pas. »

« Le marchand fit appeler son gendre, lui remit une grande somme d'argent, et lui permit de prendre congé; puis il donna à sa fille un palanquin et une esclave pour l'accompagner. Les deux époux partirent. En arrivant dans un bois, le mari dit à sa femme : « Cet endroit est très-dangereux : si vous « voulez ôter tous vos bijoux et me les donner, je « les cacherai dans ma ceinture; lorsque nous serons « près d'une ville, vous pourrez les remettre. » Ratnâvatî ôta tous ses bijoux et les donna à son mari. Celui-ci les prit; ensuite il congédia les porteurs, tua l'esclave et la jeta dans un puits; enfin, il poussa violemment sa femme dans le puits, et s'en alla à son pays, emportant avec lui tous les bijoux.

Cependant un voyageur qui passait par là entendit des gémissements. Il s'arrêta, et se dit en lui-même : « D'où viennent ces gémissements et ce son « de voix humaine que j'entends dans ce bois? » Tout en faisant cette réflexion, il s'avança vers l'endroit d'où partaient les cris, et aperçut un puits. Il regarda dans ce puits, et vit une femme en pleurs : il la re-

tira, et lui demanda ce qui lui était arrivé. « Qui « êtes-vous? lui dit-il, et comment êtes-vous tombée « dans ce puits? — Je suis, répondit-elle, la fille du « marchand Hémagoupta. J'allais avec mon mari dans « son pays, lorsque des voleurs vinrent nous entou- « rer; ils tuèrent mon esclave et me jetèrent dans ce « puits, et enfin, ils attachèrent mon mari et l'em- « menèrent en emportant mes bijoux. J'ignore où ils « sont allés, et ils ne savent ce que je suis devenue. »

« Le voyageur ramena la fille du marchand, et l'accompagna jusqu'à sa porte. Ratnâvatî rentra chez son père et sa mère, et ceux-ci, la voyant revenir, lui demandèrent ce qui lui était arrivé. « Des voleurs « nous ont dévalisés en route, répondit-elle; ils ont « tué mon esclave et l'ont jetée dans un puits; en- « suite ils m'ont poussée dans un puits desséché; ils « ont lié mon mari, l'ont emmené avec eux, et em- « porté mes bijoux. Comme ils demandaient encore « de l'argent à mon mari, il leur répondit : « Vous « m'avez pris tout ce que j'avais : que me reste-t-il « maintenant? » J'ignore s'ils l'ont tué, ou s'ils lui « ont rendu la liberté. — Ma fille, dit le père, soyez « sans inquiétude : votre mari est vivant; si Bhaga- « vân le veut, il reviendra vers vous dans peu de « jours; car ce que les voleurs cherchent, c'est de « l'argent, et non la vie des autres. »

« Hémagoupta donna à sa fille d'autres bijoux pour remplacer ceux qu'elle avait perdus, et lui prodigua toutes espèces de consolations. Le fils du marchand, de son côté, une fois arrivé dans son pays, vendit

tous les bijoux et passa les jours et les nuits à se livrer à la débauche et au jeu, jusqu'à ce qu'il eût dépensé tout son argent, et qu'il ne lui restât pas même de quoi avoir du pain. Enfin, lorsqu'il se trouva réduit à la dernière misère, il songea à retourner chez son beau-père, sous prétexte de lui annoncer la naissance d'un petit-fils, et de venir le féliciter au sujet de cet événement. Cette résolution prise, il se mit en route, et arriva au bout de quelques jours. Au moment où il allait entrer dans la maison, sa femme l'aperçut et se dit en elle-même: « Voici mon mari; pourvu que ce ne soit pas la crainte « qui le fasse revenir. » Elle alla aussitôt au-devant de lui, et lui dit: « Mon mari, ne craignez rien. J'ai « dit à mon père que des voleurs avaient tué mon « esclave, qu'ils m'avaient jetée dans un puits, après « m'avoir fait ôter mes bijoux, qu'ils vous avaient « lié et vous avaient emmené avec eux. Dites la même « chose que moi; soyez sans inquiétude : cette maison « est à vous, et je suis votre servante. » En disant ces mots, elle rentra chez elle, et son mari alla trouver le marchand. Celui-ci se leva pour l'embrasser, et lui demanda ce qui lui était arrivé. Le jeune homme raconta les choses, suivant les instructions qu'il avait reçues de sa femme. Ce fut une joie dans toute la famille. Le marchand fit préparer un bain à son gendre, et le fit manger; puis, après lui avoir prodigué toutes les marques d'amitié, il lui dit : « Cette maison est la vôtre; restez-y et soyez « heureux. » Le jeune homme resta.

« Peu de temps après, la fille du marchand, parée de ses bijoux, alla un soir coucher auprès de son mari, et s'endormit. Au milieu de la nuit, le mari la voyant dormir d'un profond sommeil, lui donna un coup de couteau dans la gorge et la tua; il lui enleva ensuite tous ses bijoux, et se sauva dans son pays.

« Sire, dit la maïnâ lorsqu'elle eut terminé ce récit, « j'ai vu cela de mes propres yeux, et voilà pourquoi « je ne veux pas de mâle. Voyez, sire, l'homme est « par sa nature comme un voleur de grand chemin; « qui voudrait se lier d'amitié avec un pareil être, « et nourrir un serpent dans sa maison? Réfléchissez « vous-même, et dites-moi quelle faute cette femme « avait commise. »

— « Perroquet, dit le roi après avoir entendu cette « histoire, raconte-moi quels sont les défauts des « femmes. — Sire, répondit le perroquet, écoutez :

« Dans la ville de Kantchanapour, il y avait un marchand nommé Sâgaradatta, dont le fils se nommait Srîdatta. Dans une autre ville que l'on appelait Djayasrîpour, habitait un marchand nommé Somadatta, lequel avait une fille qui portait le nom de Djayasrî. Cette fille était mariée avec le fils de Sâgaradatta. Le mari voyageant en pays étrangers pour son commerce, sa femme restait avec son père et sa mère. »

« Lorsque le jeune homme eut passé douze ans à faire du commerce, et que sa femme eut atteint l'âge de jeunesse, elle dit un jour à une de ses amies :

« Ma sœur, voilà comment se passe ma jeunesse ; je « n'ai encore goûté aucun des plaisirs du monde. « — Prends patience, lui répondit son amie, s'il « plaît à Bhagavân, ton mari reviendra bientôt au- « près de toi. » A ces mots, Djayasrî se fâcha ; elle monta sur un balcon, et, regardant à travers la jalousie, elle aperçut un jeune homme qui passait. Quand le jeune homme arriva près de la maison, leurs yeux se rencontrèrent, et leurs deux cœurs se réunirent. « Amène-moi cet homme, dit alors Djaya- « srî à son amie. »

« Aussitôt, l'amie alla vers ce jeune homme, et lui dit : « La fille de Somadatta veut vous voir en « particulier; mais venez chez moi ; » et elle lui indiqua sa demeure. « J'irai ce soir, répondit-il. » L'amie retourna auprès de la fille du marchand, et lui dit : « Il m'a répondu qu'il viendrait ce soir. — Va chez « toi, dit Djayasrî à son amie, lorsqu'il sera arrivé, « tu m'avertiras, et je sortirai d'ici dès que j'en aurai « le loisir. » L'amie alla à sa maison, et s'assit à la porte en attendant le jeune homme. Celui-ci ne tarda pas à venir; elle le fit asseoir sur le seuil : « Restez « ici, lui dit-elle, je vais annoncer votre arrivée ; » puis elle courut chez Djayasrî, et lui dit : « Ton bien- « aimé est venu.

— « Attends un peu, répondit la fille du marchand, « quand les gens de la maison seront endormis, j'irai. » Quelques instants après, vers le milieu de la nuit, et au moment où tout le monde dormait, elle se leva doucement et sortit avec son amie. Elles furent

bientôt arrivées au lieu du rendez-vous, et les deux amants purent se réunir sans la moindre gêne. Lorsqu'il ne resta plus de la nuit que quatre gharîs [1], Djayasrî se leva, rentra chez elle sans faire de bruit, et alla se coucher. Le galant, de son côté, retourna au logis dès que le jour fut venu.

« Plusieurs jours se passèrent ainsi : à la fin, le mari de Djayasrî revint de l'étranger chez son beau-père. Quand la fille du marchand vit son mari, elle devint soucieuse, et dit à son amie : « Je suis dans « l'inquiétude; je ne sais que faire ni où aller; j'ai « perdu le sommeil, la faim et la soif: rien ne m'est « agréable, ni le froid, ni le chaud. » Elle raconta ensuite à son amie tout ce que son cœur éprouvait.

« La journée se passa comme elle put; mais le soir, lorsque le mari de Djayasrî eut soupé, sa belle-mère lui fit dresser un lit dans un pavillon séparé, et, après l'avoir invité à prendre du repos, elle dit à sa fille d'aller remplir ses devoirs auprès de son mari. Djayasrî fut mécontente et ne répondit pas. Comme sa mère lui réitérait cet ordre avec menace, elle ne put opposer aucune résistance; elle alla donc auprès de son mari, et se coucha sur le lit en détournant son visage. Plus son mari lui prodiguait les paroles affectueuses, plus elle ressentait de dépit. Quand il lui donna les vêtements et les bijoux de toutes sortes qu'il avait apportés pour elle de divers pays, en lui disant: « Mets ceci, » sa colère

[1] Espace de vingt-quatre minutes ; soixantième partie du jour et de la nuit.

ne fit qu'augmenter; elle détourna la tête et fronça les sourcils. Le mari, désespéré, s'endormit; car il était fatigué de son voyage. Quant à Djayasrî, le souvenir de son amant l'empêcha de dormir.

« Lorsqu'elle vit que son mari dormait d'un profond sommeil, elle se leva tout doucement, et malgré l'obscurité de la nuit, elle alla, sans éprouver la moindre crainte, vers la demeure de son galant. Un voleur la rencontra en route, et se dit en lui-même : « Où va cette femme seule, au milieu de la « nuit, avec ses bijoux? » Tout en faisant cette réflexion, il la suivit. Djayasrî arriva comme elle put au logis du galant; un serpent l'avait piqué, et il était mort. Elle crut qu'il était endormi, et comme son absence n'avait fait qu'exciter la passion qu'elle avait pour lui, elle l'embrassa sans s'inquiéter de rien, et lui prodigua ses caresses. Le voleur se tenait à une certaine distance, et était témoin de ce spectacle.

« Un mauvais génie, qui était assis sur un pipâla[1], vit tout ce qui se passait. Soudain, il lui vint l'idée d'entrer dans le corps du galant, et d'avoir commerce avec cette femme. Ce dessein conçu, le mauvais esprit s'introduisit dans le cadavre, et, après avoir eu commerce avec Djayasrî, il lui coupa le nez avec ses dents, et retourna sur son arbre. Le voleur fut témoin de cette aventure. Djayasrî, désolée et couverte de sang, courut chez son amie, et lui raconta ce qui lui était arrivé. « Retourne bien

[1] Figuier sacré (*Ficus religiosa*).

« vite auprès de ton mari avant le lever du soleil, « lui dit celle-ci, et lorsque tu seras rentrée, mets- « toi à jeter de grands cris : si quelqu'un t'interroge, « tu répondras que ton mari t'a coupé le nez. »

« Djayasrî suivit le conseil de son amie; elle rentra aussitôt chez elle, et se mit à crier de toutes ses forces. En entendant ses cris, tous ses parents accoururent, et virent qu'elle n'avait plus de nez. Alors ils s'écrièrent : « Effronté, méchant, homme sans « pitié, insensé, pourquoi lui avez-vous coupé le nez « sans qu'elle eût commis aucune faute? » Le mari, voyant cette comédie, commença à réfléchir, et se dit en lui-même : « On ne doit se fier ni à un carac- « tère inconstant, ni à un serpent noir[1], ni à un « homme armé, ni à un ennemi, et il faut redouter « les actes d'une femme. Que ne peut décrire un « poëte distingué? Que ne connaît pas un yoguî? « Que ne dit pas un homme ivre? Que ne peut « faire une femme? Il est vrai : les vices d'un che- « val, le bruit de la foudre, le caractère de la femme « et la destinée de l'homme, sont des choses que les « dieux eux-mêmes ne connaissent pas : comment les « mortels pourraient-ils les connaître? »

« Cependant le père de Djayasrî fit avertir le kotwâl. Les gardes à pied de la police arrivèrent, et, après avoir garrotté le mari, ils l'amenèrent devant le magistrat. Le kotwâl prévint le roi; celui-ci se fit amener le mari, et lui demanda ce qui s'était passé.

[1] काला साँप. Le kâlâ-sâmp ou krichna-sarpa est le nom d'un serpent d'une espèce particulière.

Il répondit qu'il ne savait rien. Lorsque le roi eut fait appeler la fille du marchand et l'eut questionnée : « Sire, lui dit-elle, vous voyez, l'outrage est « manifeste ; pourquoi m'interroger ? — Quel châti- « ment dois-je t'infliger ? dit le roi au mari. — Je m'en « rapporte à votre équité, répondit celui-ci ; infli- « gez-moi la peine que vous voudrez. — Hé bien, « dit le roi, qu'on emmène cet homme, et qu'on « l'empale. »

« Dès que le roi eut donné cet ordre, ses gens emmenèrent Srîdatta pour l'empaler. Le hasard voulut que le voleur se trouvât là, et fût témoin de cette scène. Voyant qu'on allait faire mourir un innocent, il cria justice. Le roi l'appela et lui demanda qui il était. « Sire, répondit-il, je suis voleur, et cet « homme n'est point coupable ; il ne mérite pas la « mort, et vous n'avez pas fait justice. » Alors le roi fit venir le mari, et dit au voleur : « Dis-moi la vé- « rité suivant ta religion, et donne-moi des explica- « tions sur cette affaire. » Le voleur exposa clairement le fait. Le roi comprit tout ; il envoya des messagers, et se fit apporter le nez, qui était resté dans la bouche du galant, lequel était mort. Quand il vit ce nez, il reconnut que le mari était innocent, et que le voleur avait dit vrai. « Sire, dit ensuite le voleur, pro- « téger les bons et punir les méchants, c'est le devoir « des rois. »

« Sire, ajouta le perroquet Tchoûrâmana, voilà « les qualités dont les femmes sont remplies. » Le roi ordonna qu'on noircît le visage de cette femme,

qu'on lui rasât la tête, et, après l'avoir fait promener ainsi par toute la ville, montée sur un âne, il la fit mettre en liberté; ensuite, il donna du bétel au voleur et au fils du marchand, et leur permit de prendre congé de lui [1]. »

« Prince, dit le vampire lorsqu'il eut raconté cette « histoire, quel fut le plus coupable des deux criminels? — Ce fut la femme, répondit le roi Vîra « Vikramâdjîta. — Comment cela? demanda le vampire. — Quelque méchant que soit un homme, « reprit le roi, il conserve encore le sentiment du

[1] L'histoire de la femme au nez coupé est une de celles que les auteurs orientaux et européens ont le plus souvent imitées. La plus ancienne rédaction que l'on en connaisse se trouve dans le *Pantchatantra* (liv. I, conte 4). Elle diffère de celle-ci par les détails; mais elle s'en rapproche quant au fond. On la retrouve dans la version arabe du Pantchatantra intitulée *Kalila et Dimna*, et, de ce dernier ouvrage, elle a passé successivement dans le *Directorium humane vite* de Jean de Capoue, lequel l'avait traduite sur une version hébraïque du livre arabe; dans les *Discorsi degli animali* d'Agnuolo Firenzuola, la *Filosofia morale* del Doni, la *Filosofie fabuleuse* de Pierre de La Rivey, le *Livre des lumières* de David Sahid, et les *Contes et Fables indiennes traduites du turc.*

Le même conte a été reproduit ou imité dans d'autres recueils orientaux, et notamment dans l'*Hitopadésa* et l'ouvrage persan intitulé *Bahar-Danich.* Le conte XVIII du *Toûti-Nameh*, qui a pour titre: *De l'intimité de Besheer avec une femme nommée Chunder*, est aussi une imitation de ce sujet.

Parmi les imitateurs européens, je dois citer le fablier Guérin, Antoine de Châteauneuf (*Cent nouvelles nouvelles*), Boccace, Sansovino, Malespini, Annibale Campeggi, et l'auteur des *Délices de Verboquet le généreux*, qui a reproduit une des versions du *Kalila.* Enfin, Massinger, dans sa pièce intitulé *The Guardian*, et Lafontaine, dans la *Gageure des trois commères*, ont imité le conte de Boccace.

« bien et du mal; mais une femme n'en a plus au-« cune idée : par conséquent, la femme fut la plus « criminelle. »

IV.

« Roi, dit le vampire :

« Dans la ville de Dharmapour[1] régnait le roi Dharmasîla. Le ministre de ce prince se nommait Andhaka. Un jour, le ministre dit au roi : « Sire, « élevez un temple, placez-y une statue de Dévî, et « rendez-lui constamment vos hommages; car il « est écrit, dans les sâstras, qu'un grand mérite est « attaché à l'accomplissement de cet acte religieux. » Le roi fit bâtir un temple, et y mit une statue de Dévî, qu'il adora suivant le rite prescrit par les sâstras. Il n'aurait pas même bu de l'eau sans offrir ses hommages à la déesse. Quelque temps s'étant ainsi écoulé, son ministre lui dit un jour : « Sire, il y a « un proverbe bien connu : la maison d'un homme « qui n'a pas un fils est une maison vide; l'esprit « d'un insensé est vide; tout ce que possède le pauvre, « est vain. »

« A ces mots, le roi alla au temple de Dévî, et joignant les mains, célébra les louanges de la déesse. « Ô Dévî, s'écria-t-il, Brahmâ, Vichnou[2], Roudra[3]

[1] Cette ville est probablement la même que Dharmapourî, ville en ruines, faisant partie de la province de Malwa et de la principauté de Dhar, et située sur la rive nord de la Nerbudda.

[2] Conservateur du monde, et l'une des trois divinités qui constituent la triade indienne.

[3] Nom de Siva.

« et Indra sont toujours vos serviteurs. Vous avez « détruit les Daïtyas [1], sans en excepter Mahichâsour, « Tchandamounda et Raktavîdja, et vous avez déli- « vré la terre du fardeau qui pesait sur elle. Toutes « les fois que vos fidèles sont tombés dans le mal- « heur, vous êtes venue à leur secours. C'est avec « cet espoir que je me suis présenté à la porte de « ce temple; veuillez donc exaucer mes vœux. » Lorsque le roi eut achevé cette prière, une voix se fit entendre dans le temple, et lui dit : « Prince, je « suis contente de toi; demande-moi la faveur que « tu voudras. — Mère, répondit le roi, puisque « vous êtes contente de moi, accordez-moi un fils. « — Prince, reprit Dévî, tu auras un fils puissant « et illustre. » Alors le roi offrit à la déesse du sandal, du riz, des fleurs, des parfums, des lampes et des aliments consacrés, et il ne manqua pas un seul jour de lui rendre les mêmes hommages.

« Peu de temps après, le roi eut un fils; il alla avec sa famille, et au son des instruments de musique, rendre grâces à Dévî.

« Il arriva un jour qu'un blanchisseur d'une autre ville vint à Dharmapour avec un de ses amis; cet homme aperçut le temple de Dévî, et voulut aller se prosterner devant la déesse. Pendant ce temps, il vit passer près de lui la fille d'un blanchisseur, laquelle était très-belle, et il fut charmé en la voyant.

[1] Ennemis des dieux et enfants de Diti, une des femmes de Kasyapa.

Il alla ensuite adorer Dévî; il se prosterna les mains jointes, et se dit en lui-même : « Ô Dévî, si, grâce « à votre faveur, je puis épouser cette belle jeune « fille, je vous offrirai ma tête en sacrifice. » Après avoir fait ce vœu, il se prosterna de nouveau, et retourna dans sa ville avec son ami. Quand il fut arrivé chez lui, l'absence de l'objet de son amour lui causa tant de tourments, qu'il en perdit le sommeil, la faim et la soif. Nuit et jour, il ne pensait qu'à cette jeune fille. Lorsque son ami vit le triste état auquel il était réduit, il alla trouver son père, et lui raconta tout en détail. Ce récit alarma le père; il se mit à réfléchir et se dit : « C'est une chose évi« dente : l'état dans lequel mon fils se trouve, est « tel que, s'il n'est pas fiancé avec cette jeune fille, « il attentera à ses jours; il faut donc le marier avec « elle, afin de le sauver. »

« Cette réflexion faite, le père se rendit, avec l'ami de son fils, au village où habitait le père de la jeune fille; puis, il alla le trouver, et lui dit : « Je viens « vous demander une chose : si vous voulez me l'ac« corder, je vous dirai ce que c'est. — Si j'ai ce que « vous demanderez, répondit le père de la jeune « fille, je vous le donnerai; parlez. » Après l'avoir ainsi lié par sa promesse, le père du blanchisseur lui dit : « Donnez votre fille à mon fils. » Le père de la jeune fille approuva cette proposition; il fit appeler un brâhmane, et, quand on eut déterminé le jour, la conjonction des planètes et le moment favorable, il dit au père du jeune homme : « Amenez

« votre fils, et je teindrai en jaune les mains de ma « fille[1]. »

« A ces mots, le père du jeune homme retourna à sa demeure, et, lorsqu'il eut fait tous les préparatifs du mariage, il alla célébrer la cérémonie. Le mariage terminé, il revint chez lui avec son fils et sa belle-fille, et les deux époux vécurent heureux ensemble.

« Quelques jours après, il y eut chez le père de la mariée une fête à laquelle les jeunes époux furent invités. Le mari et la femme firent leurs préparatifs, et partirent pour la ville avec leur ami. Lorsqu'ils arrivèrent près de la ville, ils aperçurent le temple de Dévî. Alors le blanchisseur se rappela le vœu qu'il avait fait; il réfléchit et se dit en lui-même : « Je suis un imposteur et un impie, car j'ai osé mentir « à Dévî. »

« Après avoir fait cette réflexion, il dit à son ami : « Restez ici; je vais rendre visite à Dévî, et je re- « viens. » Il dit aussi à sa femme de l'attendre. Il se dirigea aussitôt vers le temple, et se baigna dans un étang voisin. Quand il fut en présence de la déesse, il se prosterna les mains jointes, et se donna un coup d'épée à la gorge : sa tête se sépara de son corps et tomba à terre.

« Comme il ne revenait pas, son ami se dit : « Il « y a longtemps qu'il est parti, et il n'est pas encore

[1] C'est-à-dire : *je la marierai.* Allusion à l'usage qu'ont les Indiens d'habiller la mariée en jaune, et de lui teindre les mains et les pieds de curcuma ou safran.

« de retour; il faut que j'aille voir. Attendez-moi ici, « dit-il à la femme; je vais le chercher et je le ra- « mènerai à l'instant. » En disant ces mots, il alla au temple de Dévî; là il aperçut la tête de son ami séparée du tronc. A cette vue, il se dit en lui-même : « Le monde est un séjour où l'on ne rencontre que « difficultés; personne ne croira que mon ami a, de « sa propre main, offert sa tête en sacrifice à Dévî; « mais on dira que quelqu'un a agi traîtreusement « envers lui, et l'a tué, afin d'enlever sa femme, qui « est très-belle. Il faut donc que je meure ici; car il « n'est pas bon de se faire une mauvaise réputation « dans le monde. » A ces mots, il se baigna dans l'étang; puis, quand il fut en présence de Dévî, il se prosterna les mains jointes, et se donna un coup d'épée à la gorge; sa tête se sépara de son corps.

Pendant ce temps, la jeune femme, restée seule, s'ennuyait de les attendre. Désespérée de ne pas les voir revenir, elle se mit à leur recherche, et alla au temple de Dévî. En y entrant, elle les vit morts tous deux. A ce spectacle, elle se dit : « Le monde « ne croira pas qu'ils se sont sacrifiés à Dévî; chacun « dira que la femme était adultère, et qu'elle les a « tués tous les deux, afin de pouvoir se livrer à la « débauche. Mieux vaut la mort qu'une telle igno- « minie. »

« Après avoir fait cette réflexion, elle se plongea dans l'étang. Elle alla ensuite devant Dévî, courba la tête devant la déesse, et se prosterna. Elle prit une épée, et elle allait s'en frapper à la gorge, lors-

que Dévî, descendant de son trône, vint lui saisir la main, et lui dit : « Ma fille, demande une grâce ; « je suis contente de toi. — Mère, répondit la jeune « femme, si vous êtes contente de moi, rendez la « vie à ces deux hommes. — Hé bien, reprit Dévî, « attache leurs têtes à leurs corps. » La jeune femme, troublée par la joie, mit les têtes l'une à la place de l'autre. Dévî alla chercher l'onde d'immortalité, et en répandit sur les deux morts. Ceux-ci, dès qu'ils furent rendus à la vie, se relevèrent et se mirent à se quereller, disant chacun que la femme lui appartenait[1].

« Roi Vîra Vikramâdjîta, dit le vampire lorsqu'il eut raconté cette histoire, auquel de ces deux hommes la femme appartenait-elle? « Écoutez, ré« pondit le roi, on trouve dans les sâstras la maxime « suivante : La Gangâ[2] est la plus grande des rivières ; « le mont Soumérou[3] est la plus élevée des mon« tagnes ; le Kalpavrikcha[4] est le plus haut des arbres, « et la tête est la plus noble des parties du corps. « Par conséquent, la femme appartenait à celui qui « avait la plus noble partie du corps. »

[1] Ce sujet a été emprunté par l'auteur du *Toûti-Nameh*, qui l'a traité dans le conte XXIV de son recueil, lequel a pour titre : *Comment le fils du roi de Babylone devint amoureux d'une jeune femme.*

[2] Le Gange.

[3] Ou Mérou. Montagne sacrée située, suivant les poëtes, au centre des sept Dwîpas ou continents.

[4] Arbre fabuleux qui croît dans le paradis d'Indra, et donne tout ce que l'on désire.

V.

« Roi, dit le vampire :

« Dans le pays de Gaur[1], il y a une ville que l'on appelle Varddhamâna[2]. Le roi de cette ville se nommait Gounasékhara, et avait pour ministre un sectateur de la religion des djaïns[3], nommé Abhaïtchanda. Ce prince se laissa convertir par son ministre, et embrassa les croyances des djaïns. Il interdit le culte de Siva et celui de Vichnou, les présents de vaches, de terres et de gâteaux de riz, le jeu et les liqueurs spiritueuses; il ne permit à aucun des habitants de la ville de se livrer à ces pratiques, ni de porter ses os dans la Gangâ. Il donna à son ministre des ordres précis à ce sujet, et celui-ci fit proclamer, dans toute la ville, que quiconque contreviendrait à cette défense, le roi confisquerait tous ses biens, et le chasserait de la ville, après l'avoir fait châtier.

« Un jour, le ministre dit au roi : « Sire, veuillez « écouter quelques explications concernant la reli- « gion. Quand un homme prend la vie d'autrui, sa « victime, à son tour, lui prend sa vie dans une « autre existence. Celui qui vient au monde avec ce

[1] Partie centrale du Bengale, s'étendant de Bang à Bhouvaneswar dans l'Orissa.

[2] Aujourd'hui Burdwan. Voyez la note de la page 366.

[3] Secte hétérodoxe qui rejette l'autorité des Védas; elle admet la distinction des castes, sans toutefois y attacher une grande importance.

« péché, ne peut en être délivré ni pendant sa vie, « ni à sa mort. L'homme naît et meurt tour à tour; il « doit donc, lorsqu'il est sur cette terre, faire pro- « vision de vertu et de mérite religieux. Voyez! « Brahmâ, Vichnou et Mahâdéva sont soumis à l'em- « pire de l'amour, de la colère, de la cupidité et de « la fascination; ils s'incarnent sous diverses formes, « et descendent sur la terre; mais la vache leur est « supérieure; car elle est exempte d'emportement, « d'inimitié, d'orgueil, de colère, de cupidité et de « fascination; elle est la protectrice des hommes, et « les petits auxquels elle donne le jour prodiguent « toutes espèces de douceurs et d'aliments aux êtres « de ce monde. Voilà pourquoi tous les dieux et les « sages ont du respect pour la vache. On ne doit « pas, par conséquent, honorer les dieux : dans ce « monde, il faut avoir de la vénération pour la vache. « Protéger tous les êtres, depuis l'éléphant jusqu'à « la fourmi, depuis les bêtes sauvages et les oiseaux « jusqu'à l'homme, est un devoir; il n'en existe pas « un qui l'égale. L'homme qui nourrit sa chair en « mangeant celle des autres animaux, va dans l'enfer « après sa mort. On doit donc protéger les animaux. « Les gens qui sont insensibles à la peine d'autrui, « et tuent les autres êtres pour les manger, ne vivent « pas longtemps sur cette terre, et ils naissent man- « chots, boiteux, borgnes, aveugles, nains, bossus « et infirmes; ceux qui dévorent la chair des bêtes « et des oiseaux, finissent par détruire leur propre « corps. Boire des liqueurs enivrantes est un grand

« péché; il ne faut, par conséquent, ni faire usage « de liqueurs, ni manger de viande. »

« Lorsque le ministre eut ainsi développé ses idées, le roi fut si bien converti à la religion des djaïns, qu'il faisait tout ce que celui-ci disait. Il n'avait plus aucun respect pour les brâhmanes, les yoguîs, les djangamas[1], les séoras[2], les sannyâsis, et les derviches, et gouvernait d'après sa nouvelle croyance.

« Ce prince étant venu à mourir, son fils, nommé Dharmadhwadja, monta sur le trône et prit les rênes du gouvernement. Un jour, il ordonna de saisir le ministre Abhaïtchanda, lui fit faire sept tresses de cheveux sur la tête, et noircir le visage; puis il donna l'ordre de le promener sur un âne, par toute la ville, au son du tambour, et enfin il le chassa du pays et régna paisiblement.

« Un jour de printemps, le roi, accompagné de ses femmes, alla se promener dans un jardin. Il y avait au milieu de ce jardin un grand étang plein de lotus fleuris. Le roi, voyant la beauté de cet étang, se déshabilla et se mit en devoir de se baigner. Il cueillit une fleur, et s'approcha vers le bord pour l'offrir à une de ses femmes; la fleur s'échappa de sa main, tomba sur le pied de cette femme et le brisa. Le roi, effrayé, s'élança hors de l'étang, et appliqua des baumes sur la blessure. Pendant que ceci se passait, la nuit survint, et la lune brilla. La chute des rayons de la lune fit lever des ampoules sur le corps

[1] Religieux errants voués au culte de Siva.

[2] Espèce de religieux mendiants.

d'une autre femme. Au même instant, le bruit d'un pilon de bois se fit entendre au loin dans la maison d'un chef de famille, et une troisième femme en éprouva un si violent mal de tête, qu'elle s'évanouit[1].

« Prince, dit le vampire après avoir raconté cette « histoire, quelle était la plus délicate de ces trois « femmes? — La plus délicate, répondit le roi, était « celle qu'un mal de tête fit évanouir. »

VI.

« Roi Vikrama, dit le vampire :

« Il y a une ville que l'on appelle Kousamâvatî. Le roi de cette ville se nommait Souvitchâra, et avait une fille nommée Tchandraprabhâ. Lorsque cette princesse fut en âge d'être mariée, elle alla un jour de printemps se promener dans un jardin avec ses compagnes. Avant qu'on eût arrangé les appartements des femmes, le fils d'un brâhmane, beau jeune homme d'une vingtaine d'années, nommé Manaswî, était entré en se promenant dans ce jardin, et, pour se rafraîchir, s'était endormi à l'ombre d'un arbre. Les serviteurs du roi étaient venus préparer les appartements des femmes; mais aucun d'eux n'avait vu le jeune brâhmane, et celui-ci était encore couché sous l'arbre, quand la princesse, suivie de ses gens, arriva dans le jardin.

[1] Le conte intitulé : *De la délicatesse de quatre femmes*, que l'on trouve dans l'*Élite des contes* du sieur D'Ouville (Paris, 1669, deuxième partie), est une imitation de celui-ci.

« En se promenant avec ses compagnes, elle vint à l'endroit où dormait le fils du brâhmane, et l'aperçut. A l'arrivée de la princesse, le jeune homme, éveillé par le bruit des pas des serviteurs, se leva et s'assit. Ses yeux rencontrèrent ceux de la fille du roi, et l'amour exerça sur les deux jeunes gens une telle influence, que le fils du brâhmane tomba évanoui, et que la princesse se trouva sans connaissance et sentit ses jambes fléchir sous elle. Ses compagnes la soutinrent dans leurs bras; puis, elles la couchèrent dans un palanquin, et la ramenèrent chez elle. Le fils du brâhmane était dans un tel état d'insensibilité, qu'il n'avait plus conscience de lui-même. Sur ces entrefaites, deux brâhmanes, nommés, l'un Sasî, l'autre Moûladéva, arrivant du pays de Kânwarou, où ils avaient fait leurs études, vinrent à passer en ce lieu. Moûladéva voyant le jeune brâhmane évanoui, dit à son compagnon : « Sasî, « pourquoi cet homme est-il tombé ainsi sans con- « naissance? — Une jeune fille, répondit Sasî, lui a « décoché, avec l'arc de son sourcil, les flèches de « ses yeux; voilà pourquoi il est tombé évanoui. — « Il faut le relever, dit Moûladéva. — Quel besoin « avez-vous de le relever? répliqua Sasî. »

« Moûladéva, sans écouter Sasî, jeta de l'eau sur le visage du jeune brâhmane; ensuite, il le releva, et lui demanda ce qu'il avait. « Il faut révéler la « cause de son chagrin à qui peut y porter remède, « dit le jeune homme; mais à quoi bon la révéler « à celui qui ne peut y remédier? — Racontez-moi

« vos peines, reprit Moûladéva, j'y apporterai re- « mède. » A ces mots, le jeune brâhmane répondit : « Une princesse est venue ici tout à l'heure avec ses « compagnes; c'est en la voyant que j'ai été réduit « à cet état. Si je l'obtiens, je vivrai; sinon, je re- « nonce à l'existence. — Venez à ma demeure, dit « Moûladéva; je ferai tous mes efforts pour vous la « faire obtenir, et si je ne puis réussir, je vous don- « nerai beaucoup de richesses. »

« Bhagavân, dit Manaswî, a créé sur la terre une « foule de choses précieuses; mais la plus belle de « toutes est la femme : c'est pour elle que l'homme « désire la richesse. A quoi sert la fortune à celui « qui n'a point de femme? Dans ce monde, les bêtes « sont supérieures aux hommes qui n'ont pu pos- « séder une belle femme. Le fruit de la vertu est « la richesse, le fruit de la richesse est le bonheur, « et la femme est le fruit du bonheur : là où il n'y « a pas de femme, le bonheur n'existe point. — Je « vous donnerai tout ce que vous demanderez, ré- « pondit Moûladéva. — Brâhmane, dit Manaswî, « faites-moi obtenir cette jeune fille. — Hé bien, « répliqua Moûladéva, venez avec moi, et je vous la « ferai donner. »

« Après avoir prodigué les consolations au jeune homme, Moûladéva l'amena à sa demeure. Quand ils furent arrivés, il fit deux petites boules, et en donna une à Manaswî, en lui disant : « Lorsque vous « mettrez cette petite boule dans votre bouche, vous « deviendrez une jeune fille de douze ans, et dès que

« vous la retirerez, vous reprendrez votre forme na-
« turelle. Mettez-la dans votre bouche, ajouta-t-il. » Le jeune brâhmane mit la petite boule dans sa bouche, et, au même instant, il fut transformé en jeune fille de douze ans. Moûladéva mit l'autre dans sa bouche, et se changea en vieillard de quatre-vingts ans; puis, il emmena la jeune fille avec lui, et alla trouver le roi.

« Le roi, dès qu'il vit le brâhmane, le salua, et lui offrit un siége, ainsi qu'à la jeune fille. Alors le brâhmane récita un sloka[1], et donna au roi sa bénédiction en ces termes : « Puissiez-vous être protégé par Vâsou-
« déva[2], dont l'éclat est répandu dans les trois mondes,
« qui prit la forme d'un nain pour tromper Bali[3],
« qui amena les singes avec lui, et construisit un
« pont sur la mer[4], qui tint une montagne dans sa
« main, et préserva de la foudre d'Indra les enfants
« des bergers de Bradj[5].

« — Seigneur, lui dit le roi, d'où venez-vous ? —

[1] Stance de deux lignes composées chacune de seize syllabes, et formant un vers. Le sloka est le mètre héroïque sanscrit.

[2] Nom de Krichna, fils de Vasoudéva, et incarnation de Vichnou. Ce nom sert ici à désigner Vichnou lui-même.

[3] Roi de Mahâbalipour, dépouillé de sa souveraineté par Vichnou, incarné sous la forme d'un nain; il devint, grâce à sa vertu, roi du Pâtala ou régions infernales.

[4] Allusion à un des exploits de Râma, incarnation de Vichnou, qui alla attaquer Lankâ, capitale de l'île de Ceylan, et tua le tyran Râwana, roi de cette ville, lequel lui avait ravi son épouse Sîtâ.

[5] District de la province d'Agra, comprenant les villages de Mathourâ, Gokoul, etc. Un jour, Indra, indigné de ce que les habitants de ce pays avaient abandonné son culte, excita contre eux un violent orage. Krichna souleva sur son petit doigt la montagne

« Je viens de l'autre côté de la Gangâ, où est ma « demeure, répondit le brâhmane Moûladéva; j'é- « tais allé chercher la femme de mon fils : pendant « ce temps, il y eut dans mon village une émigra- « tion générale, et je ne sais où ma femme et mon « fils se sont retirés. Maintenant, comment me mettre « à leur recherche avec cette jeune femme? Il faut « donc que je la laisse auprès de vous; ayez soin « d'elle jusqu'à mon retour. »

« En entendant ces paroles, le roi se mit à réflé-chir, et se dit en lui-même : « Comment pourrai-je « prendre soin d'une femme si belle et si jeune? Si « je ne la garde pas, ce brâhmane me donnera sa « malédiction, et mon gouvernement sera détruit. » Après avoir fait ces réflexions, le roi dit au brâh-mane : « Seigneur, je consens à faire ce que vous « m'ordonnez. » Ensuite, il fit appeler sa fille, et lui dit : « Ma fille, emmenez avec vous la belle-fille de « ce brâhmane; ayez bien soin d'elle, et, pendant le « sommeil, les veilles, les repas et les promenades, « ne la quittez pas un seul instant. »

« A ces mots, la princesse prit la belle-fille du brâhmane par la main, et la conduisit dans ses ap-partements. La nuit, elles se couchèrent toutes les deux sur le même lit, et se mirent à converser. Pendant la conversation, la belle-fille du brâhmane dit à la fille du roi : « Princesse, quel est le mal qui

Govarddhana, et s'en servit comme d'un parapluie pour les mettre à l'abri. Cette légende est développée dans le chapitre XXVI du *Prem-Sâgar*.

« vous tourmente et vous fait ainsi dessécher? — « Un jour de printemps, répondit la princesse, j'étais « allée me promener dans un jardin avec mes com- « pagnes, lorsque j'y aperçus un brâhmane dont la « beauté égalait celle de Kâmadéva[1]. Ses yeux et les « miens se rencontrèrent : il s'évanouit, et je tombai « sans connaissance. Alors mes compagnes, me voyant « dans cet état, me ramenèrent au palais. J'ignore « le nom et la demeure de ce jeune homme ; l'image « de sa beauté est restée gravée dans mes yeux, et « je n'ai plus le moindre désir de manger, ni de boire. « Tel est le mal qui a réduit mon corps à cet état.

« — Hé bien, dit la belle-fille du brâhmane, si « je vous fais obtenir celui que vous aimez, que me « donnerez-vous? — Je serai votre esclave à tout « jamais, répondit la princesse. »

« Pendant qu'elle disait ces mots, le jeune brâhmane retira la petite boule de sa bouche, et redevint homme. La princesse rougit en le voyant. Puis, il l'épousa suivant le mode gandharva[2], et, continuant le même manége, il restait homme la nuit, et le jour, il se transformait en femme. Enfin, au bout de six mois, la princesse devint enceinte. »

« Il arriva un jour que le roi alla avec toute sa

[1] Nom du dieu de l'amour.

[2] Un des huit modes de mariage reconnus chez les Indiens; mariage par consentement mutuel et sans aucune espèce de cérémonie.

L'union d'une jeune fille et d'un jeune homme résultant d'un vœu mutuel, est dite le mariage gandharva; née du désir, elle a pour but les plaisirs de l'amour. (*Lois de Manou*, III, 32.)

famille à une fête chez son ministre. Le fils du ministre vit à cette fête le jeune brâhmane changé en femme; il en devint amoureux, et dit à un de ses amis : « Si je n'obtiens pas cette femme, je renon« cerai à la vie. »

« Cependant le roi, après avoir assisté à la fête, retourna à son palais avec sa famille. Le fils du ministre fut chagrin de l'absence de celle qu'il aimait; son état devint de plus en plus alarmant, et il ne voulut plus boire ni manger. Son ami le voyant dans une pareille situation, alla en instruire le ministre. Dès que le père eut connaissance de la position de son fils, il alla trouver le roi, et lui dit : « Sire, mon « fils s'est épris d'amour pour la belle-fille du brâh« mane; il est dans un triste état, et refuse de man« ger et de boire. Si, par pitié, vous vouliez bien « me donner cette femme, vous sauveriez la vie à « mon fils. » A ces mots, le roi se mit en colère, et s'écria : « Insensé! un roi ne doit point commettre « une semblable injustice. Écoutez : Lorsqu'un « homme vous a confié un dépôt, est-il juste de re« mettre ce dépôt à un autre, sans la permission de « celui qui vous l'a confié? Telle est cependant la « proposition que vous me faites. »

« En entendant cette réponse, le ministre fut désespéré, et il retourna chez lui. Quand il fut témoin du chagrin de son fils, il refusa aussi de boire et de manger. Après qu'il eut passé trois jours sans prendre de nourriture, tous les officiers réunis allèrent présenter une requête au roi, et lui dirent : « Sire, le

« fils de votre ministre est à la veille de mourir; s'il « meurt, le ministre ne lui survivra pas, et si le mi- « nistre succombe, les affaires du gouvernement ne « marcheront plus; ce qu'il y aurait de mieux à faire, « ce serait de nous accorder ce que nous deman- « dons. »

« Le roi leur donna la permission de parler. Alors l'un d'eux prit la parole et dit : « Sire, il y a long- « temps que le vieux brâhmane est parti, et il n'est « pas encore de retour; Bhagavân seul sait s'il est « mort ou vivant. Il faut accorder la belle-fille de ce « brâhmane au fils de votre ministre, et affermir « ainsi votre gouvernement. Si le brâhmane revient, « vous lui donnerez des villages et des richesses, et, « s'il ne se contente pas de cela, vous marierez son « fils, puis vous le congédierez. »

« Aussitôt, le roi fit appeler la belle-fille du brâh- mane, et lui dit : « Allez chez le fils de mon mi- « nistre. » Celle-ci répondit : « Une femme perd sa « vertu, quand elle est trop belle; un brâhmane perd « son mérite religieux en servant un roi; une vache « est perdue si on la laisse dans un pâturage éloigné, « et l'injustice amène la ruine de la fortune. Sire, « continua-t-elle, si vous me donnez au fils de votre « ministre, veuillez exiger de lui une chose : c'est « qu'il fera tout ce que je lui dirai; alors je me ren- « drai à sa demeure. — Dites ce qu'il doit faire, re- « prit le roi. — Sire, répondit-elle, je suis de la caste « brâhmanique, et il est kchatriya[1]; il est par con-

[1] Homme de la seconde caste, ou guerrier.

« séquent convenable qu'il aille d'abord visiter tous « les lieux de pèlerinage, et ensuite, j'habiterai avec « lui. »

« Lorsque le roi eut entendu ces paroles, il fit venir le fils du ministre, et lui dit : « Allez visiter les « lieux de pèlerinage, et nous vous donnerons cette « brâhmanî. — Sire, répondit-il, qu'elle vienne s'é- « tablir dans ma demeure, et j'irai en pèlerinage. — « Si vous voulez d'abord aller rester chez lui, dit le « roi à la jeune femme, il ira en pèlerinage. » La belle-fille du brâhmane n'ayant rien à objecter à ce que disait le roi, alla demeurer dans la maison du fils du ministre. Celui-ci dit à sa femme : « Soyez « amies toutes deux ; ayez l'une pour l'autre la plus « grande affection ; évitez toute espèce de dispute ou « de contestation, et n'allez jamais dans aucune mai- « son étrangère. » Après avoir fait cette leçon aux deux femmes, il alla en pèlerinage. Sa femme, que l'on nommait Saubhâgya-Soundarî, emmena la belle-fille du brâhmane ; elle se coucha le soir avec elle dans le même lit, et entama la conversation sur divers sujets. Au bout de quelque temps, elle dit à sa compagne : « Mon amie, je brûle d'amour aujour- « d'hui ; mais comment obtenir ce que je désire ? — « Si je remplis votre désir, répondit la belle-fille du « brâhmane, que me donnerez-vous ? — Je vous « obéirai en tout, reprit-elle, et je resterai toujours « devant vous les mains jointes. » Au même instant, la belle-fille du brâhmane retira la petite boule de sa bouche, et se changea en homme. Elle continua

ainsi à être homme la nuit et femme le jour, et les deux amants eurent l'un pour l'autre une grande affection.

« Six mois se passèrent ainsi, et le fils du ministre revint. A la nouvelle de son arrivée, tout le monde se livra à la joie. La belle-fille du brâhmane ôta la petite boule de sa bouche, redevint homme, et s'enfuit de l'appartement des femmes par une fenêtre.

« Peu de temps après, le jeune homme arriva chez le brâhmane Moûladéva qui lui avait donné la petite boule, et lui raconta son aventure depuis le commencement jusqu'à la fin. Lorsque Moûladéva sut tout ce qui s'était passé, il lui reprit la petite boule, et la donna au brâhmane Sasî, son compagnon. Les deux brâhmanes mirent les petites boules dans leur bouche; l'un fut transformé en vieillard, et l'autre en homme de vingt ans. Ils allèrent ensuite tous les deux trouver le roi. Quand ce prince les vit entrer, il les salua et les fit asseoir. Les deux brâhmanes lui donnèrent leur bénédiction. Il s'informa de leur santé, et dit à Moûladéva : « Où avez-vous « été si longtemps? — Sire, répondit le brâhmane, « j'étais allé à la recherche de mon fils que voici : « je l'ai trouvé, et je vous l'amène. Veuillez mainte- « nant me donner ma belle-fille, et je l'emmènerai « chez moi avec mon fils. »

« Le roi raconta au brâhmane tout ce qui était arrivé. A ce récit, Moûladéva se mit dans une grande colère, et lui dit : « Quelle est cette manière d'agir?

« Vous avez donné la femme de mon fils à un autre ! « Bien : vous avez fait ce que vous avez voulu ; mais « maintenant, recevez ma malédiction. — Seigneur, « répondit le roi, ne soyez pas en colère ; je ferai « tout ce que vous voudrez. — Hé bien, reprit le « brâhmane, si vous craignez ma malédiction, et si « vous voulez faire ce que je vous dis, donnez votre « fille en mariage à mon fils. »

« A ces mots, le roi fit appeler un astrologue, et après que celui-ci eut fixé le jour et le moment favorable, il maria sa fille au fils du brâhmane ; puis, le jeune homme prit congé de lui, et retourna dans son village avec la princesse et sa dot.

« Quand le brâhmane Manaswî apprit ce qui s'était passé, il alla chercher querelle à Sasî. « Rendez-« moi ma femme, lui dit-il. — J'ai épousé cette femme « en présence de plusieurs personnes, répondit Sasî, « et elle m'appartient. — Elle est enceinte de moi, « répliqua Manaswî, comment pourrait-elle vous « appartenir ? » Et ils se disputèrent. Moûladéva s'efforça de leur faire entendre raison ; mais ils ne voulurent point l'écouter[1].

« Roi Vîra Vikramâdjîta, dit le vampire après avoir « raconté cette histoire, dites-moi, duquel des deux « la princesse était-elle femme ? — Elle était la femme « de Sasî, répondit le roi. — Comment pouvait-elle « être la femme de Sasî, reprit le vampire, puis-

[1] Ce sujet a été traité, mais d'une manière abrégée, par l'auteur du *Toûtî-Nameh*, dans le conte XXIII de son recueil, intitulé : *Des amours d'un Brahmine avec la fille du roi de Babylone.*

« qu'elle était enceinte de Manaswî? — Personne, « répliqua le roi, ne savait qu'elle avait un enfant « de Manaswî, et Sasî l'avait épousée en présence de « plusieurs témoins; elle était donc légitimement sa « femme, et l'enfant lui-même aura le droit de pré-« sider à ses funérailles. »

(La suite à un prochain numéro.)

BIBLIOGRAPHIE.

Derbend-Nâmeh, or the History of Derbend, translated from a select turkish version and published with the texts and with notes, illustrative of the history, geography, antiquities, etc. occurring throughout the work, by Mirza A. Kasem Beg, professor of the imperial university of Saint-Pétersbourg, etc. etc. etc. Saint-Pétersbourg, 1851, gr. in-4°, xxiv et 248 pages.

On a pu juger de l'intérêt de cet ouvrage par l'extrait qui en a paru en français dans le Journal asiatique, pendant que le travail original était sous presse à Saint-Pétersbourg. Il vient actuellement de paraître, et nous nous empressons de le faire savoir à nos lecteurs.

Mirza A. Kasem Beg est natif de Derbend, capitale du Daghistan. C'est une circonstance bonne à signaler, parce qu'elle donne une autorité plus grande au travail de l'habile professeur, remarquable au surplus par l'exactitude et par une érudition instructive à laquelle son cachet oriental donne un caractère particulier.

Il y a cent vingt ans qu'un manuscrit du *Derbend-Nâmeh*,

ou de l'histoire du Derbend, fut présenté à Pierre le Grand, à l'époque de la conquête du Daghistan par ce monarque célèbre. Quelques années plus tard, Bayer fit connaître à l'Europe savante l'existence de ce manuscrit; mais ce ne fut qu'en 1829 que Klaproth donna, dans ce Journal, la traduction d'un fragment du *Derbend-Nâmeh*, d'après un autre manuscrit. Aujourd'hui, Mirza A. Kasem Beg vient de publier, d'après un manuscrit qui lui appartient, le texte et la traduction en anglais de tout l'ouvrage, en l'accompagnant de notes savantes et d'appendices enrichis de textes orientaux.

En attendant une notice plus étendue, nous allons donner la traduction du premier paragraphe de la préface.

« Je me rappelle, nous dit Kasem Beg, que j'avais environ quatorze ans lorsque j'entendis lire en public le *Derbend-Nâmeh*, avec des explications et des remarques. Cette lecture occupa pendant plusieurs jours l'attention du petit cercle des jeunes gens curieux et demi-civilisés de Derbend. Ces jeunes gens, je dois le dire à leur honneur, passaient ensemble les heures ennuyeuses des soirées d'hiver en s'occupant à lire, dans d'anciens manuscrits, des légendes populaires, des romans et des contes relatifs aux antiquités de l'Asie, aux exploits des anciens héros de cette partie du monde, et aux entreprises de ses célèbres aventuriers.

« La célébrité de l'ouvrage dont il s'agit avait attiré longtemps à l'avance l'attention de la société dont je parle, et la difficulté qu'on avait eue à s'en procurer un manuscrit, contribua à en relever le prix. Plusieurs de ces jeunes gens savaient que le *Derbend-Nâmeh* existait; mais il n'y en avait qu'un bien petit nombre qui eussent pu se donner le plaisir de le lire. La rareté de cet ouvrage, plus encore que l'intérêt que sa réputation lui attribuait, avait donc excité parmi les bibliophiles un vif désir de se le procurer. Leur intention n'était pas précisément de s'instruire par cette lecture, mais seulement d'augmenter le nombre des manuscrits précieux qu'ils possédaient déjà.

« Or, parmi les habitants de Derbend, il n'y avait que trois

marchands illettrés qui possédassent cet ouvrage, et d'après un fâcheux usage, ils l'avaient renfermé avec leurs autres manuscrits, et ne voulaient, en aucune façon, le prêter, soit pour le lire, soit pour le copier. Toutefois, à la fin, un des membres de la société dont j'ai parlé put obtenir une copie, passablement correcte, de l'ouvrage qui était désiré depuis si longtemps, et il offrit de le lire. La lecture de cet excellent ouvrage fut reçue avec enthousiasme; mais comme la curiosité seule en était le mobile, il cessa aussitôt qu'elle fut satisfaite, et bientôt ceux mêmes qui avaient témoigné un si grand empressement pour se procurer le *Derbend-Nâmeh*, n'en parlèrent plus du tout.

« Quelques années après, lorsque ma position sociale fut changée et que j'eus appris toute la valeur de la science, lorsque je sus surtout que la réputation du *Derbend-Nâmeh* était répandue dans toute l'Europe savante, il était trop tard pour réparer la négligence que j'avais mise à me procurer une copie de cet ouvrage avant de quitter Derbend. Je ne manquai pas cependant de m'adresser à quelques amis de cette ville, et je les priai de m'aider à me procurer un manuscrit correct du *Derbend-Nâmeh*. Toutefois ce ne fut qu'après plusieurs années (en 1839) que je reçus une belle copie de cet ouvrage, par l'obligeante entremise de Mirza Kérim, secrétaire d'Ibrahim Beg de Gkartchagh, et cette copie avait été faite sur un des manuscrits des trois marchands dont j'ai parlé. »

G. T.

À MONSIEUR LE RÉDACTEUR DU JOURNAL ASIATIQUE.

Monsieur,

J'ai reçu de Saint-Pétersbourg une lettre de mon savant professeur d'arabe, le cheik Mohammad 'Ayyâd de Tantah, qui me propose quatre corrections pour la lecture d'une inscription coufique conservée au musée de Malte, et connue sous le nom d'inscription *Sciara*.

Vous avez inséré dans votre Cahier de novembre-décembre 1847, une notice sur ce monument, si remarquable par l'étrangeté de son style calligraphique, et qui, jusqu'au moment où M. Fârès Schidyâk consentit à s'en occuper sérieusement, était demeuré à l'état d'énigme indéchiffrable. M. Fârès en donna le premier une lecture *à peu près* exacte. Mais dans les plus petites choses, comme dans les plus grandes, on n'arrive à la vérité que par une série d'approximations, et quoique la lecture de M. Fârès fût excellente *relativement*, elle laissait encore quelque chose à désirer.

La partie essentielle de l'inscription *Sciara* est renfermée dans un cadre mauresque, et porte le numéro 1 sur la transcription *neskhi* de M. Fârès (IV[e] série, t. X, p. 439). Cette première partie est en prose. La partie accessoire est en vers, et les vers dont elle se compose sont distribués autour de la première, de manière à lui former un encadrement symétrique, sous les numéros 2, 3 et 4.

Numéro 3. — Texte *neskhi*. Au lieu de : اذا ما خط, lisez : اذا ما جِئْتُ ; et, dans la traduction anglaise, au lieu de : « Whenever my Creator shall order it, » lisez : « Whenever I shall meet my Creator. »

Numéro 4. — Texte *neskhi*. Au lieu de : لقبلك, lisez : بعينيك ; et dans la traduction, au lieu de : « Look back to times past, » lisez : « Look with both your eyes. »

Texte *neskhi*. Au lieu de : ابـوابى واعـلاقى, lisez : ابـوابى

واغلاق; et, dans la traduction, au lieu de : « Neither my hall, nor my costly things, » lisez : Neither my gates nor my locks. »

Texte *neskhi*. Au lieu de : وما (من) خلقه, lisez : وما خلفته, sans suppléer من, qui ne se trouve point sur le monument original; et, dans la traduction, au lieu de : « For none of his creatures shall last, » lisez : « And what I have left remains. »

Permettez-moi, Monsieur, d'arrêter un instant votre attention sur le vers qui résulte de la troisième lecture corrigée.

الموت اخرجنى قصرا فيا اسفى
لم ينجنى منه ابوابى واغلاقى

La mort m'a expulsé d'un château. O douleur! mes portes et mes serrures ne m'ont point préservé.

Je ne suis point admirateur enthousiaste de la poésie orientale; tant s'en faut! Mais en lisant le vers arabe, je me rappelle involontairement celui de notre Malherbe :

Et la garde qui veille aux barrières du Louvre, etc.

Ces corrections me paraissent très-heureuses, et je prends la liberté de les soumettre à l'appréciation de M. Fârès Schidyâk.

F. Fresnel.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 11 JUILLET 1851.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu ; la rédaction en est adoptée.

On lit une lettre de Mgr Mislin, abbé mitré de Sainte-Marie de Deg, annonçant l'envoi de son ouvrage intitulé : *Pèlerinage à Jérusalem.*

M. le capitaine H. Blosse Lynch, de la marine indienne, est nommé membre de la Société.

On procède au renouvellement de la Commission du Journal; il résulte du scrutin la liste suivante :

MM. Grangeret de Lagrange.
Mohl.
Burnouf.
Bazin.
Dulaurier.

M. Dulaurier propose l'échange du Journal asiatique contre le Journal arménien des Mékhitaristes de Vienne. Cette proposition est adoptée.

LIVRES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'Académie. *Denkschriften der K. Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Classe.* Vol. I et II, 1. Vienne, 1850 et 1851. In-8°.

Par l'Académie. *Sitzungsberichte der K. Akademie der Wissenschaften.* 1850. In-8°.

Par l'Académie. *Archiv für Kunde östreichischer Geschichts Quellen.* Vol. I, cah. I; II, cah. I. Vol. III. In-8°.

Par la Société. *Zeitschrift der morgenländischen Gesellschaft.* Vᵉ vol. cah. 2. 1851. In-8°.

Par l'auteur. *Indische Studien von Weber.* Vol. II, 1.

Par l'auteur. *Catalogus cod. oriental. bibliothecæ academicæ.* Leyden, 1 vol. 1851. In-8°.

Par l'auteur. Mislin, *Les Lieux saints.* 2 vol. in-8°. 1851. Vienne et Paris.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 8 AOUT 1851.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu et adopté.

M. Dulaurier communique une lettre de Vienne, par laquelle les Pères Mékhitaristes de cette ville annoncent à la Société asiatique qu'ils acceptent l'échange du Journal asiatique contre le journal l'*Europe*, publié par eux. L'envoi aura lieu à partir du mois d'août 1851.

M. Rivelli est nommé membre de la Société.

M. Defrémery communique une notice de M. Cherbonneau sur un commentaire du divan de Motenabbi, ainsi que sur un livre intitulé : *Collier de Perles*, et contenant l'histoire de la dynastie des Beni-Zian, de Mohammed el-Tenesi.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'auteur. *Annuaire des établissements français dans l'Inde,* par M. de Sicé.

Par l'auteur. *Lettre à M. Reinaud, sur une contre-marque en caractères arméniens,* par M. Victor Langlois. (Extrait de la Revue archéologique.)

Par l'auteur. *Histoire des Khans mongols de la Transoxiane et du Turkestan.* (Extrait de *Habib-us-Sier* de Khondemir. Traduction et notes, par M. Defrémery.)

Bulletin de la Société de Géographie, n° 5.

Journal des Savants, juillet 1851.

JOURNAL ASIATIQUE.

NOVEMBRE-DÉCEMBRE 1851.

FETOUA[1]

RELATIF

A LA CONDITION DES ZIMMIS,

ET PARTICULIÈREMENT

DES CHRÉTIENS, EN PAYS MUSULMANS,

DEPUIS L'ÉTABLISSEMENT DE L'ISLAMISME, JUSQU'AU MILIEU DU VIIIe SIÈCLE DE L'HÉGIRE;

TRADUIT DE L'ARABE, PAR M. BELIN.

AVANT-PROPOS.

Ibn en-Naqqâch est l'auteur du manuscrit dont je donne ici la traduction et une partie du texte. Son nom entier est Mohammed ben Ali ben Abd el-ouâhid ben Yahia ben Abd er-rahîm *el-Allâmè* Chems eddîn Abou Omâma ed-Dakkâli el-Masri ech-Châfeï; mais il est plus connu sous le nom d'*Ibn Naqqâch.* Il remplit les fonctions de *khâtib*[2] de la mosquée

[1] Décision juridique rendue par le *moufti* «interprète de la loi,» sur une question de droit ou de législation.

[2] Membre du corps religieux ou judiciaire qui est chargé de faire le prône du vendredi, où l'on prie pour le prince régnant. (Mouradjea d'Ohsson, *Tableau général de l'empire ottoman,* II, 196.

d'Ibn Touloun; il avait fait sa première *khotba* dans la mosquée d'*Aslam*[1], et il y donna des leçons, ainsi que dans plusieurs autres mosquées du Caire. Ibn Naqqâch était un *imâm* supérieur; un *moufti* éloquent, un *ouâ'iz* « prédicateur » lucide, et il consacrait tout son temps à l'étude des traditions et des commentateurs; ses prédications obtenaient un grand succès, et il fut en grande faveur auprès de Melik en-Nâcer[2], de sorte qu'il jouissait d'une grande autorité dans le pays. Cette haute position ne tarda pas à lui susciter des envieux parmi les jurisconsultes ses contemporains; ils ameutèrent contre lui la population du quartier qu'il habitait; et le *hâfid* Zeïn eddîn Abd er-rahîm el-Irâqy, et le *cheikh ul-islâm* Sirâdj eddîn Omar el-Balqyny, qui, tous deux, étaient des personnages considérables, se déclarèrent ses adversaires; il fut cité au tribunal du *qâdi al-qoudât* Azz eddîn ibn Djema'a; et el-Irâqy l'accusa d'avoir rendu des *fetouas* « décisions juridiques » contraires au rite châfeïte; il fut ensuite mis en prison, et on lui interdit de rendre des *fetouas*, et de faire des *ou'az* « prédications; » on le blâma surtout d'avoir des tendances vers la doctrine d'Ibn Hazm[3]; mais son crédit auprès du prince était le véritable grief qu'on eut contre lui.

On le relâcha ensuite au bout d'un certain temps, et il passa en Syrie, où, en toute liberté, il reprit le cours de ses prédications; il rendit des décisions légales, et il se livra à l'enseignement. Il s'acquit dans ce pays l'affection et les sympathies de tous les habitants. Ibn Naqqâch était un homme remarquable pour la finesse de son jugement, la fidélité de sa mémoire, sa présence d'esprit et sa belle élocution; il avait acquis également des connaissances variées et profondes dans les sciences. On a de lui différents ouvrages en vers et en prose. Enfin, il revint au Caire, et il y

[1] Je n'ai pas trouvé cette mosquée dans la ville du Caire : peut-être doit-on lire *Djâmi Aslân*, qui est le nom d'une mosquée située dans le quartier de *Bâb el-Ouézîr?*

[2] Melik en-Nâcer ibn Qalâoun, dont il sera fait mention plus bas.

[3] Ibn Hazm, en effet, sera cité plus bas.

mourut le mardi 13 rabi aouel 763 (1362 de J. C.); il fut enterré auprès du jardin situé en dehors de la porte dite *Bâb darb el-Mahrouq* (quartier de *Bâb el-Ouézîr*[1]).

Ibn Naqqâch écrivit le *fetoua* qui nous occupe dans l'année 759 de l'hégire (1357-58 de J. C.); il y traite de la condition des *zimmis*[2] en pays musulman; des relations qui peuvent exister entre eux et les *vrais croyants;* et de la conduite que ceux-ci doivent tenir envers eux, conformément aux préceptes du Coran et de la Sounna.

Il a divisé son travail en deux parties : la première retrace les principaux traits de l'histoire musulmane relatifs aux *zimmis*, et plus particulièrement aux chrétiens, depuis l'établissement de l'islamisme, jusqu'à l'époque où il vivait, c'est-à-dire vers la fin de la première dynastie des sultans mamlouks.

La seconde partie contient *in extenso* les capitulations souscrites par les chrétiens pour conserver leur vie et leur foi; et elle renferme, en outre, les différentes opinions des ulémas sur le maintien ou l'abrogation de ces pactes, et sur les causes qui pourraient en motiver l'abrogation[3].

[1] Je dois à l'obligeance de notre savant professeur M. Reinaud, l'indication de la notice d'Abou'l-mahâcin (*Manhel Safi*, man. ar. de la Bibl. nat. 751, t. V, p. 183), d'où j'ai tiré les extraits biographiques qui précèdent. Je suis heureux de le remercier ici de ce renseignement intéressant et de la bienveillance qu'il m'a accordée en toute occasion.

[2] Sujets non musulmans, mais qui croient pourtant aux Écritures. (Voy. la définition des mots *ehli zimmèt* et *zimmi*, dans le Mémoire intéressant de M. du Caurroy sur la *Législation musulmane sunnite, rite hanéfite;* Journal asiatique, 1851, 1er semestre, p. 222 et suiv.)

[3] On connaît le Mémoire historique sur l'état du christianisme sous les deux dynasties des princes mamlouks, inséré par M. Quatremère dans ses Mémoires géographiques et historiques sur l'Égypte; Paris, 1811. Je me fais un devoir de rappeler ici ce mémoire à l'attention du lecteur. (Voy. aussi *Taki eddini Makrizii Historia*

Ce manuscrit, qui fait partie de ma collection, et qui est remarquable sous le rapport calligraphique, contenait un grand nombre de fautes, ainsi qu'il arrive trop souvent dans les livres de l'Orient; assisté des lumières d'un cheikh d'*El-Azhar,* j'ai cherché à les rectifier, et j'espère avoir atteint ce but, autant du moins que cela était possible, n'ayant entre les mains qu'une seule copie du texte. J'ai ajouté, en forme d'appendice, la traduction de quelques documents qui me paraissent former, pour ainsi dire, le complément du travail d'Ibn Naqqâch.

Je dois, en terminant, offrir l'expression de ma gratitude à M. F. Fresnel, qui, en outre des manuscrits et des livres précieux dont il m'a fait présent, a bien voulu m'aider de ses conseils judicieux et savants; j'adresse aussi le même hommage à mon excellent maître, M. J. J. Marcel, qui, avec sa bonté ordinaire, a mis, de nouveau, sa riche bibliothèque à ma disposition.

QUESTION.

Au nom de Dieu clément et miséricordieux!

Quelle est l'opinion des ulémas de l'islamisme, directeurs des peuples, sur l'emploi qu'on peut faire des zimmis et sur l'assistance qu'on peut leur demander, soit comme écrivains auprès des émirs, pour l'administration du pays, soit comme collecteurs des impôts?

Est-ce licite ou est-ce défendu?

Quelques ulémas n'ont-ils pas désapprouvé cela?

Y a-t-il eu, dans les premiers temps de l'islamisme des édits rendus par les khalifes *rachidîn*[1] ou

Coptorum christianorum in Ægypto, edita ab Wetzer. Solisbari, 1828, in-8°).

[1] Orthodoxes (qui cheminent dans la voie droite). Cette épithète

promulgués depuis par les imâms[1] *mahdiīn*, qui interdisent ces fonctions aux zimmis, ou qui ordonnent de les en dépouiller?

Expliquez-nous cela par des preuves solides; établissez la croyance orthodoxe sur des arguments irréfragables, et prononcez votre décision; vous en serez récompensés par Dieu; puisse-t-il vous accorder ses grâces!

RÉPONSE.

Notre maître, l'esclave, le pauvre devant Dieu, le savant, très-savant, le cheikh de l'islâm, le moufti des peuples, Chems eddin Abou Omâma Mohammed ben Ali, connu sous le nom d'Ibn Naqqâch, (que Dieu le couvre de sa miséricorde et lui donne place dans le lieu le plus vaste de son paradis; Amîn!) a répondu à ces questions de la manière suivante :

Louanges à Dieu, à celui qui dit la vérité et qui dirige dans la voie droite!

Sachez que la science légale n'autorise point ces choses; que telle est l'opinion de tous les musulmans[2], et qu'il n'y a pas un uléma qui n'en mentionne

est donnée ordinairement aux quatre premiers successeurs de Mahomet, qui sont regardés comme les seuls héritiers légitimes du khalifat; toutefois, cette expression paraît seulement faire ici le parallèle de l'adjectif *mahdiīn* «bien conduit, bien dirigé,» qui suit plus bas.

[1] Voyez la définition du mot *imâm*, M. du Caurroy, *loc. laud.* p. 220, 226.

[2] *Idjmâ' el-muslemîn.*

la défense, soit par l'interdiction formelle, soit par la désapprobation. Au reste, pour confirmer ce que j'avance, je vais citer ici des passages extraits du livre de Dieu (le Coran); je rapporterai ensuite ce qui nous est parvenu des traditions du Prophète sur cette question (que la paix et la bénédiction divines reposent sur lui!)[1]; et je terminerai par le récit des actes des khalifes orthodoxes et des pieux imâms, depuis le temps des compagnons et des disciples du Prophète jusqu'à notre époque, c'est-à-dire jusqu'à la fin de l'an 759. — Puisse le Dieu qui sait tout et entend tout, me préserver du Satan maudit[2]!

(Ibn Naqqâch mentionne ici les divers passages du Coran qui concernent les zimmis et dont on trouvera la traduction dans l'édition de M. Kazimirski : sour. II, versets 99, 103, 114; III, 27, 114; IV, 47, 54, 115, 116, 137, 138, 143; V, 56, 62, 63, 83, 84, 85; IX, 8, 9, 10, 23, 28; LVIII, 15, 22; LX, 1, 2, 3, 4, 13.)

Dieu nous a appris que les gens du livre[3] croient ne pas commettre de faute et de péché en trompant les musulmans et en prenant leurs biens.

[1] Le nom de Mahomet est toujours suivi de cette formule invocative; je la supprimerai ultérieurement pour éviter les répétitions inutiles.

[2] *Le lapidé*, épithète consacrée à Satan, qui, suivant la tradition, fut reçu à coups de pierres par Abraham, lorsqu'il voulut le tenter.

[3] Les juifs et les chrétiens. On distingue les peuples non musulmans par des épithètes différentes : les chrétiens et les juifs sont désignés collectivement sous le nom de *éhl el-kitâb* « peuples du livre, » par allusion à l'Évangile et au Pentateuque; les chrétiens plus spécialement par celui de *mouchrikîn* (polythéistes); et enfin les idolâtres et les impies par celui de *kâfir*. Ces diverses dénominations

En effet, Dieu a dit[1] : « Parmi ceux qui ont reçu les Écritures, il y en a à qui tu peux confier un *quintar* (mille pièces d'or) et qui te le rendront intact ; il y en a d'autres qui ne te restitueront pas même le dépôt d'un seul *dinâr* (pièce d'or), si tu ne les y contrains. — Car ils disent : « Nous ne sommes tenus « à rien envers les *sectateurs de l'ignorant*[2]; » mais ils prêtent sciemment un mensonge à Dieu. »

Or ces paroles peuvent s'appliquer aux Coptes d'Égypte, qui croient n'être tenus à rien envers les *oummiin*, et qui pensent que, s'ils se rendaient maîtres de leurs biens et de leurs personnes, cela ne serait jamais rien en comparaison des trésors et des hommes que les musulmans leur ont enlevés dans les temps passés. Quelques-uns d'eux l'ont dit clairement d'ailleurs, ainsi qu'on le verra plus loin.

Mais, me direz-vous, les versets que vous venez de citer interdisent seulement le *ouélâïèt* (avec un *fetha*[3]) envers le chrétien, c'est-à-dire l'amitié ; tandis que la question porte principalement sur le *ouilâïè* (avec un *kesra*), c'est-à-dire leur admission dans les

subsistent dans le Coran, et on les retrouvera même dans le courant de ce *fetoua*.

[1] *Coran*, III, 68, 69.

[2] *El-oummiïn* « illettrés. » *El-oummi* est l'un des surnoms de Mahomet, qui ne savait ni lire, ni écrire. C'est, du moins, l'opinion du qâdi Abou'lfadl Aïâd (*Kitâb eschifâï ech-chérif*), qui cite ce fait comme une preuve de la mission de Mahomet. C'est par allusion à leur prophète que les musulmans sont désignés quelquefois sous le nom d'*oummiïn*.

[3] La ponctuation est indiquée ici pour fixer le sens véritable du mot.

fonctions publiques. — Voici ma réponse : le *ouilâïè* dérive du *ouélâïè*, et il en est la conséquence naturelle ; en effet, on ne confère les emplois et les places qu'aux personnes qui inspirent de la sympathie, parce qu'on trouve en elles les qualités nécessaires au commandement, comme, par exemple, le bon jugement, la piété, le savoir, etc. ; et, en ce sens, l'admission dans les emplois (*ouilâïè*) est, en quelque sorte, un témoignage d'amitié (*ouélâïè*), et peut-être même le plus grand qu'on puisse donner. — Au reste, pour ce qui est des zimmis, Dieu a décidé la question par ces paroles[1] : « Ceux qui les prennent pour amis finiront par leur ressembler, et la foi ne peut être parfaite qu'en se séparant totalement d'eux[2]. » Or, ce n'est pas en leur montrant de l'amitié ou en leur donnant des fonctions quelconques qu'on peut espérer de n'avoir aucune relation avec eux ; cette situation, d'ailleurs, ne saurait exister avec l'anathème dont ils sont frappés : car l'investiture d'un emploi (*ouilâïè*) est une marque de distinction qui ne peut se concilier avec l'avilissement réservé aux infidèles ; et l'amitié (*ouélâïè*) est un lien qui ne peut se combiner avec l'inimitié et la haine qu'on doit ressentir pour eux.

[1] *Coran*, v, 56.

[2] *El-bérâat* « en renonçant entièrement à eux. » (Voyez de Sacy, *Chrest. arabe*, 2ᵉ édit. I, 37.)

PREMIÈRE PARTIE.

CHAPITRE PREMIER.

Parmi les traditions qui portent la défense d'employer les zimmis, voici celles que rapportent l'imâm Ahmed [1] et Mouslim ben el-Hedjâdj [2], d'après Aïcha et autres :

« Le Prophète était parti pour Bedr ; un polythéiste (chrétien [3]) le suivit et le rejoignit à Harra, en lui disant : « Je veux t'accompagner pour combattre avec « toi et prendre ma part du butin. — Crois-tu en « Dieu et en son Prophète ? lui dit Mahomet. — Non, « répondit-il. — Retire-toi donc, reprit Mahomet, car « je n'accepterai jamais l'assistance d'un polythéiste. » — Mais ce chrétien l'atteignit encore à l'arbre [4] ; ce

[1] L'imâm Ahmed abou Hanifa, l'un des quatre chefs des rites orthodoxes de l'islâm.

[2] Abou'lhaçan Mouslim ben el-Hedjâdj est l'auteur d'un recueil de traditions très-estimé. Né à Nichâbour, en 206, il mourut en 261 ; il était l'un des hommes les plus savants de son temps et on le place sur le même rang que Bokhâri ; il parcourut le Hedjâz, l'Irâq, la Syrie et l'Égypte. (Voyez *Tabaqât el-oumèm*, édit. de Constantinople, p. 191.)

[3] D'après le *Sirat el-halébiiè*, où ce fait est rapporté, cet homme était Habib ibn Yaçaf, de la tribu de Khazradj.

[4] C'est l'arbre *chadjrèt el-beï'a*, qui se trouve non loin de la Mecque, du côté de Médine, et sous lequel un grand nombre de musulmans prêtèrent serment de fidélité à Mahomet (voy. *Coran*, XLVIII, 13 ; M. Reinaud, *Description des monuments musulmans du cabinet de M. de Blacas*, I, 227). — Ce serment a été l'origine de la cérémonie accomplie depuis à l'avénement des khalifes, et c'est de

qui fit grande joie aux compagnons du Prophète, car cet homme était fort et robuste. — « Je suis venu « pour te suivre et combattre à tes côtés, dit-il au « Prophète. — Crois-tu en Dieu et en son envoyé? « répliqua de nouveau Mahomet; et, sur sa réponse « négative, il lui dit encore : Va-t-en, car je n'accep« terai jamais l'aide d'un polythéiste. » — Enfin, cet homme rejoignit Mahomet, pour la troisième fois, au moment où il atteignait le désert; et, sur une nouvelle interpellation du Prophète, il répondit affirmativement et le suivit. » — Tel est le récit de Mouslim.

Dans les traditions et le *Mousnad* de Anis ibn Mâlik [1], on rapporte ces paroles de Mahomet : « Ne demandez pas de lumière au feu des polythéistes et ne gravez point vos cachets en arabe. » Voici le commentaire du premier membre de cette phrase : « Ne leur demandez point de conseils et ne cherchez point à vous éclairer d'après leur opinion; » ce qui revient à dire qu'on doit s'éloigner d'eux et ne point vivre

là que vient aussi l'expression *bouiïa leho bil-khilâfè*. (De Sacy, *Chrest. arabe*, I, 33; II, 257.)

[1] Anis ibn Mâlik ibn en-Nâdir, surnommé Abou Hamza el-Khazradji avait neuf ans lorsque Mahomet s'enfuit de la Mecque à Médine. Les habitants de cette ville étant sortis à la rencontre du Prophète, lui firent tous des présents. La mère d'Anis était pauvre; elle lui donna son fils, qui, en effet, resta dix années attaché à Mahomet, et prit, de là, le surnom de *Khadim Reçoul-oullah* « le serviteur de l'envoyé de Dieu. » Il fut présent à presque tous les combats livrés par Mahomet; et il mourut à l'âge de quatre-vingt-onze ans, à Basra, où il avait été envoyé par le khalife Omar pour enseigner le droit. (*Tabaqât el-oumèm*, p. 146.)

en commun avec eux; cela est exprimé formellement d'ailleurs dans un autre *hadis* conçu en ces termes : « Je renie, dit Mahomet, tout musulman qui habitera dans les murs des polythéistes. »

Quant à la défense de graver des cachets en arabe, cela a été expliqué dans le *hadis* cité par Mouslim dans son *Sahîh*, sur le rapport de Ibn Omar[1], et dans lequel on lit ce qui suit : « Le Prophète fit exécuter pour son usage un cachet en or, puis il le rejeta[2]; et il en fit faire un autre sur lequel on grava ces mots : MOHAMMED = L'APÔTRE = DE DIEU; et il dit : « Que personne ne grave de cachet dans la forme « du mien ! » Or si celui qui a cité ce *hadis* en avait aussi rapporté la dernière partie, on aurait vu que cette défense du Prophète avait pour but de protéger son cachet contre toute contrefaçon, et qu'il craignait qu'on n'arrivât par la disposition des caractères à imiter la formule : « Mohammed l'apôtre de Dieu »; cette tradition ne s'applique donc qu'aux caractères ci-dessus indiqués. Au reste, Dieu est le plus savant[3].

[1] Abd-Allah ibn Omar ibn el-Khattâb el-Qoreïchi el-Adaoui embrassa l'islamisme à la Mecque, encore enfant, avec son père Omar ibn el-Khattâb. Il se trouva au combat de Bedr et dans d'autres affaires. Il émigra avec son père. Il était renommé pour son extrême abstinence, sa piété et sa connaissance de la loi religieuse. Il a réuni un grand nombre de *hadis* du Prophète sur les décisions légales. Il mourut à la Mecque en 73. (*Tabaqât, loc. cit.* p. 147.)

[2] Voyez M. Reinaud, *loc. supra laud.* I, 4, 229.

[3] Voyez, sur l'histoire des différents cachets de Mahomet, le *Sahîh* de Bokhâri, titre *libâs*, où cette tradition est mentionnée. Le dernier cachet de Mahomet passa, après lui, aux mains d'Abou Bekr, d'O-

Dans le *Mousnad* d'Ahmed ben Aïâd el-Ach'ari, on lit ces paroles d'Abou Mouça[1] : « Je disais un jour au khalife Omar (que la grâce de Dieu repose sur lui !) : « J'ai à mon service un écrivain chrétien. — « Qu'as-tu fait là ; Dieu te punisse, me répondit-il ! « n'as-tu pas compris le sens de cette parole de Dieu[2] : « Ô vous qui croyez ! ne prenez pour amis ni les « juifs, ni les chrétiens, car ceux qui leur montrent « de l'amitié finissent par leur ressembler. » Pourquoi « n'as-tu pas employé un vrai croyant ? — Prince des « fidèles, répondis-je, je me sers seulement de l'écri- « ture de cet homme et je laisse sa croyance. — « Peu importe, reprit Omar, je n'honorerai jamais « ceux que Dieu a méprisés ; je n'élèverai point ceux « qu'il a abaissés et je n'approcherai point de moi « ceux qu'il a éloignés de lui. »

L'un de ses lieutenants lui écrivit pour lui demander des instructions sur l'admission des infidèles dans les services publics, et il disait : « L'argent a tellement augmenté, qu'eux seuls sont capables de le compter. Dis-nous donc ce que tu juges convenable de faire. » — Omar lui répondit : « N'immiscez point les infidèles dans vos affaires ; ne leur livrez point ce que Dieu leur a interdit, et ne leur confiez

mar et d'Othman. Celui-ci s'étant assis un jour sur le bord du puits nommé *Aris*, il tira ce cachet de son doigt pour sceller un ordre, et il le laissa tomber dans le puits. Quelques recherches que l'on fît, il fut impossible de le retrouver. (Voyez, sur la formule dubitative *allah aâlem*, de Sacy, *Rel. de l'Égypte* d'Abdellatif, p. 267.)

[1] Abou Mouça el-Ach'ari, dont il sera parlé plus bas.

[2] *Coran*, v, 56.

point vos trésors ; réfléchissez à ces préceptes, car ils constituent la conduite de l'homme. »

Il écrivit en outre à ses lieutenants : « Celui qui aura auprès de lui un écrivain chrétien ne devra point vivre en commun avec cet homme, ni lui accorder d'affection, ni le faire asseoir auprès de lui, ni prendre conseil de son opinion, car, ni le Prophète de Dieu, ni le khalife son successeur n'ont ordonné de se servir des zimmis dans les emplois. »

Il reçut aussi une missive de Moavia ben Abou-Sofian [1], conçue en ces termes : « Ô prince des croyants ! j'ai dans ma province un écrivain chrétien sans lequel je ne puis opérer le recouvrement du *kharâdj* [2], mais je n'ai pas voulu l'investir de cette fonction sans avoir pris vos ordres. » Omar lui répondit : « Dieu puisse nous préserver tous de malheur ! J'ai lu la dépêche que tu m'as adressée au sujet du chrétien. Sache que ce chrétien est mort. Salut [3]. »

Omar avait lui-même un esclave à qui il dit un jour : « Fais-toi musulman afin que je puisse t'employer dans les affaires, car il ne nous est pas permis de nous servir d'individus qui ne sont pas de notre foi. » — L'esclave ayant refusé, Omar lui donna sa liberté en lui disant : « Va où tu voudras. »

[1] Il fut, dans la suite, le chef de la dynastie des khalifes ommiades.

[2] Impôt sur les terres, impôt foncier. (*Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme*, par M. Caussin de Perceval, III, 521.)

[3] On peut inférer de là qu'Omar ordonnait à Moavia d'agir comme si, le chrétien étant mort, il fût obligé de se passer de lui.

Il écrivit en ces termes à Abou-Horeïra[1] : « Les hommes ont, en général, une craintive répugnance pour le prince; mais à Dieu ne plaise que tu aies jamais ce sentiment pour moi. Rends la justice, quand même cela ne serait qu'une heure par jour; quand deux affaires se présentent à toi et que l'une d'elles se rapporte à Dieu et l'autre à ce monde, donne la préférence à la première sur la seconde, car cette vie est périssable et l'autre est éternelle; visite les malades musulmans, assiste à leurs funérailles; ouvre ta porte à tous les hommes; reçois-les directement et sans aucun intermédiaire[2]; éloigne, au contraire, les polythéistes; répudie leurs actes et n'invoque leur assistance en quoi que ce soit qui touche les musulmans; donne ton concours personnel aux affaires des croyants, car tu n'es que l'un d'eux; et entre vous, il y a cette seule différence que Dieu t'a placé là où tu es pour supporter leurs fardeaux[3]. »

[1] Abou Horeïra, dont le nom, avant sa conversion à l'islamisme, était Abdouch-Chems, embrassa sa nouvelle foi dans l'année de la bataille de Khaibar, à laquelle il était présent. Il changea alors son nom en celui d'Abd Allah, mais il est plus connu sous celui de Abou Horeïra. Il vécut dans une grande intimité avec le Prophète, qu'il ne quittait jamais; il était renommé pour son équité, pour sa connaissance des traditions et pour sa piété. — On lit dans le *Tabaqât*, p. 67, qu'il partageait ses nuits en trois parties, dont les deux premières étaient consacrées à la lecture du Coran et à la récitation des *hadis*, et la troisième au sommeil. On regarde Abou Horeïra comme celui des *Sahâbé* qui a conservé du Prophète un plus grand nombre de traditions. Il mourut à Médine, l'an 57 ou 58, âgé de soixante et dix-huit ans. (*Tabaqât*, *loc. cit.* 147.)

[2] *Hâdjib*. (Voyez, sur le sens de ce mot, M. Quatremère, *Histoire des sultans mamlouks*, I, 1re partie, p. 10.)

[3] C'est-à-dire pour juger et décider leurs affaires.



CHAPITRE II.

Il sera traité dans ce chapitre des khalifes *rachidîn*, c'est-à-dire de ceux qui ont laissé une bonne renommée, tels que Omar ben Abd el-Azîz, el-Mansour, ar-Rachid, el-Mahdi, el-Mâmoun, el-Motouakkel et el-Mouqtadir; nous rapporterons ici quelques faits de l'histoire de ces princes.

§ 1. OMAR BEN ABD EL-AZIZ [1].

Voici la lettre qu'il écrivit aux gouverneurs de son empire : « Omar ben Abd el-Azîz lit sur vous ces paroles de Dieu : « Ô croyants ! ceux qui associent « (d'autres divinités) à Dieu sont immondes [2]. Dieu « les a rangés du côté de Satan ; il les a rendus les « plus maudits d'entre les hommes pour leurs ac« tions ; ils se sont égarés pendant cette vie, tandis « qu'ils pensaient, au contraire, être récompensés de « leurs efforts. Sachez que ceux qui ont péri avant « vous ne périrent que parce qu'ils avaient arrêté « l'exercice de la justice et étendu les violences et « l'arbitraire [3]. »

« J'ai entendu dire qu'autrefois, lorsque des corps d'armées musulmanes entraient dans un pays, les polythéistes venaient à leur rencontre ; et que les

[1] Neuvième prince de la dynastie des Ommiades ; il monta sur le trône au mois de safar 99 (717 de J.C.) et mourut en redjeb 101 (720 de J. C.).

[2] *Coran*, IX, 28.

[3] Allusion aux peuples d'Ad, Thamoud, etc. dont il est fait mention dans le Coran.

vrais croyants réclamaient leur assistance dans le gouvernement, en raison de leur jugement droit et des connaissances qu'ils possédaient dans les écritures administratives (*kitâbèt*) et dans la perception des impôts; mais il n'y a ni expérience, ni jugement chez ceux qui provoquent la colère de Dieu et de son Prophète. Cet état de choses a duré d'ailleurs pour eux le temps déterminé par le Très-Haut; et je ne sache pas qu'aucun gouverneur ait laissé subsister dans sa province aucun employé d'une autre religion que l'islâm, car je l'aurais déjà destitué; leur suppression est pour vous un devoir aussi bien que l'anéantissement de leur foi; faites-les descendre à la place d'opprobre et d'avilissement que Dieu leur a assignée; et que chacun de vous me fasse connaître ultérieurement ce qu'il aura fait dans sa province[1]. »

[1] Cette lettre est rapportée textuellement dans un manuscrit de l'an 530, intitulé *Kitâb sirèt Omar ben Abd el-Azîz*. De plus, on y lit ce qui suit: « Veillez bien à ce que les chrétiens ne se servent pas de selles pour leurs montures, mais seulement de bâts; qu'aucune de leurs femmes ne fasse non plus usage de selles de cuir ou de bois (*rihâlè*), mais de bâts (*ikâf*); que les hommes n'enfourchent point leurs montures, mais qu'ils placent leurs pieds d'un seul et même côté; donnez des ordres sévères en ce sens aux officiers placés sous votre autorité; obéissez à mes injonctions. Il n'y a de force qu'en Dieu. »

On lit plus loin, dans le même livre, qu'Omar ben Abd el-Azîz publia des édits dans tous ses états pour qu'on ne laissât point circuler les chrétiens sans avoir les cheveux du devant de la tête rasés; il leur était interdit de mettre le vêtement de dessus dit *cabâ* (ouvert du haut en bas comme le *djubbè*); la coiffure dite *taïleçân*; le *charouâl* (pantalon) *zâta khadamatin* (attaché par le bas);

Il écrivit aussi à Haïân, son lieutenant en Égypte, de se conformer à ces prescriptions. Celui-ci lui répondit en ces termes : « Ô prince des croyants ! si cet état de choses se prolonge en Égypte, tous les zimmis se feront musulmans, et l'on perdra ainsi les revenus qu'ils rapportent au trésor de l'État. » Omar dépêcha vers lui un commissaire spécial à qui il dit : « Frappe Haïân de trente coups de fouet sur la tête pour le punir des paroles qu'il a prononcées ; et dis-lui que tout homme qui embrassera l'islamisme ne payera plus la capitation. Je serais bien heureux d'ailleurs si les zimmis se faisaient tous musulmans, car Dieu a envoyé son Prophète comme apôtre et non comme collecteur d'impôts. »

Il ordonna ensuite la démolition des églises de contruction nouvelle. On raconte, à ce sujet, que les chrétiens sollicitèrent l'intervention de l'empereur grec et le prièrent d'écrire au khalife en leur faveur ; l'empereur accéda à leur demande et il envoya à ce prince une lettre ainsi conçue ; « Ces pauvres gens, dit-il, m'ont écrit pour que je te prie de laisser leurs affaires dans l'état où tu les as trouvées, et de ne pas les empêcher de réparer les parties de leurs églises et de leurs habitations qui tomberaient en ruines. Ils disent que tes prédécesseurs ont permis pour leurs églises ce que tu leur défends aujourd'hui ; or, si ces imâms étaient dans le vrai, touchant l'opinion qu'ils

les souliers à rosettes dites *adouba ;* ils devaient enfin porter la ceinture dite *zounnâr* et s'abstenir de posséder des armes dans leurs maisons.

se sont faite à ce sujet[1], suis la voie qu'ils t'ont tracée ; dans le cas contraire, fais ce qu'il te plaira[2].»

Omar ben Abd el-Azîz répondit ce qui suit : «Mes prédécesseurs et moi nous sommes dans un cas tout à fait identique à celui que le Très-Haut a mentionné dans l'histoire de David et de Salomon[3], lorsque ceux-ci prononçaient une sentence concernant un champ où les troupeaux d'une famille avaient causé du dégât.—«Nous étions présent, dit le Très-Haut, «à leur jugement. — Nous donnâmes à Salomon «l'intelligence de cette affaire et à tous les deux la «science et la sagesse[4].»

Il écrivit aussi à l'un de ses lieutenants : «J'ai appris que, dans ta province, il y a un écrivain chrétien qui s'ingère dans les affaires de l'islâm. Or le Dieu Très-Haut dit : «Ô croyants ! ne prenez point «pour amis les hommes qui ont reçu les Écritures «avant vous, ni les infidèles qui font de votre culte «l'objet de leurs railleries ; craignez Dieu si vous «êtes fidèles ![5]» En conséquence, à la réception de

[1] *Moücibîna fi idjtihâdihim. Idjtihâd*, opinion en matière religieuse fondée sur le raisonnement. (De Sacy, *Chrest. ar.* I, 169.)

[2] Les requêtes ou suppliques, et, en général, les lettres écrites par des inférieurs à leurs supérieurs se terminent par la formule suivante, qui équivaut à celle de la lettre ci-dessus : *her haldè emr ou fermân limèn lèhou elemrundyr*, ou bien *emrou fermân efendumundyr* «Au reste, c'est à celui qui a le pouvoir qu'il appartient d'ordonner.»

[3] Voy. *Coran*, XXI, 78, 79, trad. de M. Kazimirski, p. 259.

[4] C'est-à-dire «Mes prédécesseurs n'ont peut-être pas eu tort; mais, dans le cas présent, je les compare à David et je me compare moi-même à Salomon.»

[5] *Coran*, V, 62.

cette lettre, tu appelleras à l'islâm Haçan ibn Yézîd; s'il se convertit, il deviendra l'un des nôtres et nous ferons partie de sa famille; mais s'il refuse, ne te sers plus de lui et ne prends plus dorénavant, pour les affaires des croyants, aucun individu qui ne soit musulman. » Haçan embrassa l'islamisme et sa conversion fut sincère.

§ 2. EL-MANSOUR[1].

Lorsque ce prince fit le pèlerinage, plusieurs musulmans vinrent trouver Chebîb ibn Cheïba et le prièrent d'intercéder auprès du khalife pour que ce prince les protégeât contre les vexations dont ils étaient l'objet; pour qu'il ne permît pas aux chrétiens de les opprimer et de les vexer dans leurs affaires de propriétés territoriales, et pour qu'il empêchât ces infidèles de les persécuter et de les humilier dans leur honneur : car le khalife avait enjoint aux chrétiens de déclarer tout ce qu'ils viendraient à découvrir concernant les Ommiades[2].

Or, Chebîb ibn Cheïba raconte ce qui suit : « Je faisais un tour de promenade[3] avec le khalife, et

[1] Deuxième khalife abbasside; il monta sur le trône en zil-hidjè 136 (754 de J. C.).

[2] Les Abbassides, comme on le sait, avaient ouvert une persécution contre les Ommiades, et le khalife avait chargé les chrétiens d'exercer un espionnage vigilant, tant sur les membres de cette famille qui auraient pu échapper à la mort, que sur leurs adhérents et sur ceux qui auraient pu entretenir des relations avec eux. — On conçoit, d'ailleurs, qu'il ne pouvait mieux choisir, et qu'il avait, par le fait même, la garantie d'être bien servi.

[3] *Tâf* se dit aussi pour l'une des cérémonies du pèlerinage.

comme il tenait mes doigts entrelacés dans les siens[1], je lui dis : « Prince des croyants ! me permets-tu de « te dire ce qui me vient à l'esprit? — Parle, me « répondit-il. — Eh bien, dis-je, quand Dieu a ré« parti ses grâces entre ses créatures, il a voulu que « tu n'eusses en partage que les plus nobles et les « plus sublimes; or, de même qu'il n'a placé per« sonne au-dessus de toi, de même aussi tu ne con« sentiras pas à être inférieur à quiconque dans « l'autre vie. Crains Dieu, ô prince des croyants! « sache que ses ordres et sa loi ont été donnés à « tes ancêtres; que c'est par votre intermédiaire qu'ils « ont été transmis aux nations, et qu'un jour on vous « en réclamera le dépôt. Sache bien que mon lan« gage est seulement inspiré par le désir de te don« ner un conseil et par la sollicitude que je ressens « pour ta personne et pour les biens dont la majesté « divine t'a comblé. Étends sur tous tes ailes tutélaires « lorsque ton talon s'est élevé[2]; répands tes bienfaits « quand ta main s'est enrichie. Ô prince des croyants ! « il s'allume, hors de ta porte, un foyer d'oppression « et de violences[3] qui ne sont autorisées ni par le « livre de Dieu, ni par les traditions du Prophète! « Prince des croyans! tu as donné aux zimmis le « pouvoir sur les musulmans; ils les vexent, ils les

[1] C'est encore aujourd'hui l'usage, en Turquie, que, lorsque deux musulmans se promènent ensemble, ils se tiennent par la main et les doigts entrelacés l'un dans l'autre.

[2] C'est-à-dire : Quand la fortune t'est favorable.

[3] C'est-à-dire : Parmi les choses que tu ignores et dont la connaissance n'arrive point jusqu'à toi.

« oppriment; ils les dépouillent de leurs terres, « pillent leurs trésors, les traitent avec rudesse, et ils « se servent enfin de toi comme d'un marchepied « pour arriver à leur but; mais sache bien qu'ils ne « te seront d'aucun secours devant Dieu au jour du « jugement. »

Pour toute réponse, Mansour lui dit: « Voici mon cachet[1], prends-le et envoie des ordres pour quérir tous les musulmans dont tu connaîtras la capacité. » — Puis, s'adressant à Rebi, il lui dit: « Ô Rebi[2], écris dans les provinces qu'on renvoie tous les zimmis du service; puis, tu me feras un rapport sur la spécialité des musulmans que Chebîb te présentera, afin que je leur délivre aussitôt le diplôme de leurs fonctions. » — Chebîb reprit : « Je n'en ferai rien, ô prince des croyants! car si, d'un côté, en obéissant à ces infidèles, qui déjà t'ont porté à agir comme tu l'as fait, on est certain d'encourir la colère divine; on est assuré, d'autre part, qu'ils trouveront moyen, si on les irrite, de t'exciter contre nous. — Borne-toi, pour le moment, à faire chaque jour quelques mutations, et à remplacer peu à peu les zimmis par des musulmans. »

[1] Les musulmans portent leur cachet suspendu au cou par une chaîne, et ils appliquent ce cachet, en guise de signature, au bas de toute pièce qui doit être revêtue de leur nom. (Voyez M. Reinaud, *loc. supra laud.: De l'usage des cachets et des sceaux*, I, 97.)

[2] Rebi était vizir de Mansour; il avait rempli auprès de lui les fonctions de chambellan. C'est Fadl, son fils, qui succéda aux Barmécides à la chute de ceux-ci. (De Sacy, *Chrest. ar.* I, 56, 71.)

§ 3. EL-MAHDI[1].

Sous le règne de ce prince, les zimmis prirent une grande importance; à tel point, que les musulmans se réunirent chez un personnage renommé pour sa sainteté, le priant d'informer El-Mahdi de ce qui se passait et de lui donner de sages conseils à ce sujet. — Ce personnage était habituellement admis auprès du khalife. Ayant été mandé un jour par ce prince, il s'abstint de se rendre à cette invitation; ce que voyant, le khalife en personne vint le trouver et lui demanda le motif de sa façon d'agir. Alors celui-ci lui dit, pour l'explication de sa conduite, que la foule des gens opprimés par les zimmis encombrait sa porte; et il récita ces vers[2].

J'en jure par mon père et par ma mère! la sagesse est perdue en ce monde, ou, tout au moins, il n'y a plus ni jugement, ni discernement!

Ceux qui ont détourné leur visage de la loi du prophète Mohammed, ceux-là doivent-ils être chargés des affaires des musulmans?

Leurs épées de combat n'ont pas, il est vrai, grande renommée parmi nous; mais leurs *calams*[3] sont leurs véritables glaives!

Puis il ajouta: « Prince des croyants! tu t'es chargé du dépôt de ce peuple. Déjà nous l'avions proposé au ciel, à la terre, aux montagnes, ils ont refusé de

[1] El-Mahdi Mohammed, fils et successeur du précédent, monta sur le trône en zil-hidjè 158 (775 de J. C.).

[2] Ces vers sont du mètre *kâmil.*

[3] Roseaux dont on se sert pour écrire.

s'en charger[1]; et tu remets ce dépôt, que Dieu lui-même t'a confié, tu le livres aux zimmis plutôt qu'aux musulmans! Ô prince des croyants! n'as-tu pas entendu citer le commentaire que ton aïeul donnait de ces paroles? «Et ils disaient : Malheur «à nous! Que veut donc dire ce livre? Les petites «choses comme les grandes, aucune n'y est omise; «il les a comptées toutes[2].» — Or, les petites choses, disait ton aïeul, c'est le sourire; et les grandes, c'est le rire aux éclats. — Imagine-toi donc alors ce que doivent être le trésor des musulmans[3], leurs dépôts, leurs secrets! Je ne me suis permis, au reste, de tenir ce langage, que pour te donner un indice sur les méfaits des zimmis qui ne parviennent point jusqu'à toi.»

Le khalife nomma Ommâra ben Hamza gouverneur de la province de Ahouâz[4] et des districts du Tigre et de Fars. — Il investit Hammâd du gouvernement de la province de *Seouâd*[5], et il lui donna ordre de descendre à Ambar et dans les autres provinces, et de ne point laisser d'écrivain zimmi auprès d'aucun gouverneur; il ajouta, en outre, que s'il venait à être informé qu'un musulman eût pris un chrétien à son service comme écrivain, on coupe-

[1] Voyez *Coran*, XXXIII, 72.

[2] *Coran*, XVIII, 47.

[3] أموال المسلمين. (Voyez la définition du *beït mâl el-muslemîn*, ou simplement *beït el-mâl*, du Caurroy, *loc. laud.* 246.)

[4] Voyez de Sacy, *Chrest. ar.* III, 266.

[5] Territoire de Koufa et de Basra. (Voyez, sur les mots *Seouâd* et *Rîf*, *Relation de l'Égypte d'Abd ellatif*, *loc. laud.* p. 378.)

rait la main à ce dernier; — et, en effet, on la coupa à Sahouna, ainsi qu'à un grand nombre de scribes.

El-Mahdi avait dans ses terres, à Basra, un écrivain chrétien qui vexait le peuple dans son administration; les malheureux opprimés portèrent plainte au qâdi Souâr ibn Abd Allah [1], qui fit venir les employés subalternes du chrétien et demanda les témoins. — Ceux-ci déposèrent contre le chrétien et déclarèrent qu'il était sorti du sentier de la justice. — Informé de ce qui se passait, le chrétien partit alors, en prenant avec lui les ordres d'El-Mahdi dont il était porteur, et qui étaient adressés au qâdi, afin d'établir son droit. Arrivé à Basra, avec d'autres écrivains et un certain nombre de ces chrétiens imbéciles, il se dirigea vers la mosquée où Souâr, assis, rendait la justice. Il pénétra dans le temple et voulut dépasser l'endroit où l'on doit s'arrêter; les serviteurs du qâdi essayèrent de le retenir, mais il ne tint aucun compte de leurs injonctions et il les chargea d'injures; puis il s'approcha et vint s'asseoir à la droite du qâdi; il tira ensuite la lettre du khalife et la déposa entre les mains du qâdi, qui, sans la lire, l'interpella ainsi : « N'es-tu pas chrétien? — Oui, répondit celui-ci, que Dieu accorde l'intégrité au juge ! » Le qâdi, alors, levant la tête, s'écria : « Qu'on le traîne dehors. » — Aussitôt, on le poussa à la porte de la mosquée, et le qâdi le fit châtier sévèrement, en jurant qu'il le laisserait là, debout, jusqu'à ce

[1] Voyez *Kitâb elasdjed el-mesbouq*, khalifat d'Al-Mansour.

qu'il eût fini de rendre la justice aux musulmans [1]. — Son secrétaire se hasarda à lui dire : « Tu fais là une chose dont tu pourrais bien te repentir ! — Honore la cause de Dieu, répondit le qâdi, et donne-lui la prééminence sur toute autre, il t'en récompensera. »

§ 4. HAROUN AR-RACHID [2].

Lorsque ce prince eut investi Fadl ibn Yahia [4] du gouvernement de la province de Khorâçân, et Djafar, son frère, de la perception de l'impôt foncier, il leur ordonna à tous deux de veiller avec soin aux affaires des fidèles; puis il répara les mosquées et leurs succursales, les citernes, les *sâqyïè* [4]; il établit dans les écoles un enseignement spécial pour la bâtisse [5]; il renvoya les zimmis des emplois qu'ils occupaient, et il les remplaça par des musulmans; il changea leurs costumes et leurs vêtements, détruisit leurs églises;

[1] C'est-à-dire qu'il ne s'occuperait de lui que lorsqu'il aurait fini toutes les affaires des musulmans.

[2] Cinquième khalife abbasside; il monta sur le trône en rabi el-aouel 170 (786 de J. C.).

[3] Il était de la famille des Barmécides, fils de Yahia, vizir de Haroun ar-Rachid. (Voy. de Sacy, *Chrest. ar.* I, p. 8 et suiv.)

[4] *Sâqyïè*, puits d'irrigation qui, au moyen d'un chapelet de vases généralement en terre (*qadoûs*), fait monter l'eau presque partout où il en est besoin.

[5] Il est à remarquer que la plupart des mosquées ont été construites par des chrétiens. Cela est du moins à peu près constaté pour la ville du Caire, et la belle mosquée construite à la citadelle par Mehemed Ali Pacha, et dans laquelle se trouve son tombeau, a été élevée par un architecte grec. Cette mosquée est aujourd'hui dédiée à Soultân Abdul-Medjîd, et porte de lui le nom de *Médjidiïè*.

et les ulémas rendirent à cet effet des *fetouas* (décisions juridiques).

§ 5. AL-MÂMOUN[1].

Voici ce que raconte Omar ben Abd Allah el-Cheïbâni : Al-Mâmoun me fit venir un soir auprès de lui, pendant son séjour en Égypte, et il me dit : « Je suis fatigué des dénonciations qui me sont faites contre les chrétiens, au sujet des vexations qu'ils exercent sur les musulmans, et des malversations qu'ils pratiquent dans les finances ; puis il ajouta : Dis-moi, Omar, connais-tu l'origine de ces Coptes ? — Ce sont, lui répondis-je, le reste du peuple des Pharaons qui habitait ce pays[2] ; et le khalife Omar avait défendu de les employer dans les affaires. — Raconte-moi, répliqua le khalife, de quelle manière ils se sont propagés en Égypte. — Ô prince des croyants ! quand les Perses eurent enlevé ce pays aux Pharaons, ils massacrèrent les Coptes ; et ceux qui parvinrent à s'enfuir et qui se cachèrent dans notre pays et ailleurs, où ils se firent scribes et médecins, purent seuls échapper à la mort ; puis, lorsque les peuples de Roum firent la conquête de l'empire des Perses, les Coptes en furent la cause ; et ils restèrent sur le territoire de Roum jusqu'à l'époque de l'apparition du Messie. »

[1] Abd Allah el-Mâmoun, septième khalife abbasside, succéda à son frère Amîn, fils d'Ar-Rachîd, en moharrem 198 (813 de J. C.).

[2] Je suppose qu'il faut lire هم بقية اهل الفراعنه au lieu de هم بقية الفراعنه que porte le manuscrit.

« Voici d'ailleurs les vers que récita à leur sujet Khâlid ibn Safouân, dans un morceau de poésie qu'il avait composé à la louange d'Amrou ibn el-As [1] et dans lequel il l'excitait contre les Coptes et l'engageait à les mettre à mort [2] :

Ô Amrou! ta main droite a conquis notre Égypte, et tu as étendu dans ce pays les bienfaits et la justice.

Frappes de ton épée quiconque sortira de la condition [3] qui lui est attribuée; et fais des Coptes la mire de tes coups.

Par eux, la violence s'est propagée dans cette contrée, et le peuple a souffert les effets de la tyrannie et de l'oppression.

Ils adorent la croix; ils triplent le Dieu objet de leur culte; ils se prêtent un mutuel concours pour augmenter leur force; et ils violent les *conditions* qui leur sont imposées. »

Ces vers firent sur Al-Mâmoun une impression funeste pour eux.

A son retour à Bagdad, il advint que les chrétiens se mirent à faire circuler dans la ville des propos railleurs et malveillants sur le compte de son ancien précepteur, Ali ben Hamza el-Keçâï [4]; et, entre

[1] Le conquérant de l'Égypte sous Omar ibn el-Khattâb.

[2] Ces vers sont du mètre *kâmil.*

[3] Dans les traités conclus avec la Porte Ottomane, on rencontre souvent l'expression « restants dans les limites de leur condition; » c'est-à-dire que le gouvernement turc s'engage à maintenir ces traités, pourvu que les étrangers, de leur côté, observent strictement les conditions stipulées, et qu'ils n'en dépassent point les bornes.

[4] Ali ben Hamza el-Keçâï, grammairien célèbre, avait été l'élève d'Abou Omar et d'Ibn el-Ola, dont il reçut la licence; il était le chef des lecteurs du Coran à Koufa; c'était l'homme le plus savant de son temps dans la langue arabe; il s'établit à Bagdad, où il devint professeur des enfants d'Ar-Rachîd; il est l'auteur de plusieurs ouvrages; il mourut à Reï. (*Tabaqât,* 83, 104.)

autres choses, ils disaient que lorsque Al-Mâmoun lisait avec lui le Coran, et qu'il en était arrivé à ces paroles [1] : « Ô vous qui croyez! ne prenez point pour amis ni les juifs, ni les chrétiens, car ceux qui leur portent amitié finiront par devenir comme eux, » el-Keçâï l'avait interpellé en disant : « Prince des croyants! pourquoi lis-tu le livre de Dieu et n'agis-tu pas d'après ses préceptes? »

Aussitôt Al-Mâmoun fit rassembler les zimmis; Il avait auprès de lui.... [2]. Il en fit mettre en prison deux mille huit cents, et fit exiler un grand nombre de juifs qui s'étaient retirés dans les provinces, auprès de certains individus; puis on publia un rescrit du khalife conçu en ces termes: « La plus perverse de toutes les nations, c'est la nation juive; les plus méchants d'entre eux sont les juifs de Samâra [3], et parmi ceux-ci les Benou-*Filân* [4]; qu'on fasse disparaître leur nom, s'il plaît à Dieu! des bureaux de la guerre et des finances! »

Un poëte entra dans le divan d'Al-Mâmoun pendant qu'un juif s'y trouvait assis, et il récita ces vers [5]:

Ô toi! fils de celui à qui l'obéissance des humains est dévolue, et dont l'autorité est obligatoire!

[1] *Coran*, v. 56.

[1] Il y a ici dans le texte une lacune que je n'ai pu combler.

[3] Voyez, sur les habitants de Samâra, de Sacy, *Chrest. ar.* I, 145, 303.

[4] C'est-à-dire : certaines familles employées dans l'administration, et dont les noms ne sont pas indiqués dans le texte.

[5] Ces vers sont du mètre *kâmil.*

Certes, le Prophète, de qui tu tiens les honneurs dont tu jouis, est regardé par cet homme comme un imposteur.

« Ce qu'il dit est-il vrai, s'écria Al-Mâmoun? — Oui, répondit le juif. » Le khalife, à l'instant, ordonna de le mettre à mort.

§ 6. EL-MOTOUAKKEL[1].

Ce prince renvoya les zimmis des emplois publics, et il changea leur costume, tant dans le vêtement que dans la chaussure. La cause en fut que les *moubâchirs* (chefs de bureau) s'étaient beaucoup multipliés de son temps ; qu'ils avaient dépassé toutes bornes, et qu'ils avaient supplanté les musulmans dans le service de la mère du khalife et auprès de ses parents et de ses proches ; cela se passait en 235.

Les principaux emplois, en totalité, ou tout au moins en majeure partie, étaient entre leurs mains dans toutes les provinces ; de plus, ils avaient prévenu El-Motouakkel contre les *moubâchirs* musulmans ; et comme cette sorte de gens n'est composée que de perfides calomniateurs, ils imaginèrent de dresser une liste des employés, dans laquelle ils inscrivirent les noms de plusieurs musulmans, en ayant soin d'y placer aussi quelques noms de zimmis pour éloigner tout soupçon ; et ils dirent que chacun de ces employés avait gagné des sommes considé-

[1] Dixième khalife abbasside. Son nom entier est Djafar el-Motouakkel ; il monta sur le trône en zil-hidjè 232 (847 de J. C.), et il fut assassiné en chaouâl 247.

rables sur les impositions. Cette note fut mise ensuite sous les yeux de Motouakkel. qui n'attendit qu'une occasion pour sévir, pensant que tout cela était exact, et que ces individus possédaient vraiment l'argent qu'on les accusait d'avoir entassé.

Or, Salamat ibn Saad, le chrétien, qui avait accès auprès du khalife, se présenta un jour à lui, et lui dit : « Prince des croyants! tu parcours les déserts en chassant, tandis qu'il y a derrière toi des mines d'or et d'argent, et des hommes qui boivent dans des vases précieux, ou qui les remplissent d'or au lieu de fruits!—Où cela, dit le khalife?—Chez Huceïn, fils de Mandjallad; chez Ahmed ibn Ismaïl, Mouça ibn Abd el-Melik, Meïmoun ibn Haroun et Mohammed ibn Mouça. » Tous ces personnages étaient précisément cités dans la note qu'on avait présentée à Motouakkel, et qui est mentionnée plus haut. « Que dis-tu d'Abd Allah ibn Yahia, dit le khalife?— Salamat garda le silence.—« Par ma vie! reprit le khalife, dis-moi ce que tu sais.—Puisque tu m'adjures par ta vie, répondit Salamat, je ne puis me dispenser de te dire la vérité tout entière : j'en jure par le Très-Haut, ô prince des croyants! il a fondu, pour son usage particulier, des *saouâlig* [1] pour la valeur de plus de trente mille dinars; à cette occasion, je lui ai même dit : « Comment? le khalife ne se sert que

[1] Au singulier *saoulegân;* bâton crochu ou mail servant à lancer la balle au jeu de paume; il ne diffère que par la forme, de celui désigné par le mot *tchaugân*. (Cf. Quatremère, *Hist. des salt. mam.* I, 1re part. 123 et suiv.)

« d'une balle de cuir[1]; et il te faut à toi une balle et « des raquettes d'argent? »

Le khalife se tourna aussitôt vers Fath ibn Khâqân[2] et lui dit : « Envoie quérir ces gens-là, et fais-leur rendre gorge! » En effet, les écrivains furent amenés peu après, et ils virent la trame que les infidèles avaient ourdie contre eux. En conséquence, ils se réunirent chez Abd Allah ibn Yahia, qui les envoya avec une lettre chez Salamat pour lui reprocher sa conduite. Celui-ci protesta qu'il n'avait point agi de la sorte; que même s'il avait tenu de pareils propos, cela ne pouvait être que dans un moment d'ivresse; et que d'ailleurs cela n'était pas vrai. Abd Allah ibn Yahia fit prendre par écrit cette déclaration de Salamat; après la lui avoir fait signer, il se rendit chez le khalife; il dévoila à ce prince tous les méfaits des zimmis contre les musulmans, et il lui présenta ensuite la déclaration écrite de Salamat, en lui disant que le seul but de celui-ci était d'éloigner les écrivains musulmans des chefs de l'empire, afin de se mettre à leur place, lui et tous les siens.

Motouakkel avait, dans ses états, des agents dont les fonctions consistaient à rechercher les individus qui avaient été l'objet d'une vexation quelconque, et à les amener auprès de lui. Il advint qu'un jour on lui présenta un homme avancé en âge qui se disait habitant de Damas, et à qui un chrétien nommé

[1] *Kourah*, en persan *gouï*, balle de bois ou autre, avec laquelle on joue à la paume. (Cf. Quatremère, *loc. laud.* 132.)

[2] Son vizir.

Saad ben Aoun avait pris de force sa maison. A peine el-Motouakkel eut-il entendu le récit de ce vieillard, qu'il entra dans une telle colère que peu s'en fallut que ses yeux ne sortissent de leur orbite[1]. « Je me levai, dit Fath ibn Khâqân, et je me retirai dans une pièce voisine pour écrire les ordres que le khalife m'avait donnés à ce sujet; mais il me fit suivre incontinent par l'un de ses officiers pour m'ordonner de faire diligence. Je revins auprès de lui, et après avoir pris lecture de ce que j'avais écrit, il ajouta de sa main les mots suivants : « J'en « jure par un serment d'Abbas[2]! si tu contreviens « aux ordres qui te sont donnés, je comblerai d'hon- « neurs celui qui m'apportera ta tête[3]. » Puis il renvoya le vieillard avec une gratification de mille pièces d'or, et il le fit accompagner par un *hâdjib*[4]. »

Les avanies et les vexations exercées par les écrivains zimmis sur les populations se multipliaient, et les plaintes et les pétitions arrivaient successivement de toutes parts[5].

[1] الى ان كادت تطير ازراره ; *ezrâr*, pluriel de *zourra* « globe de l'œil, bouton de l'habit à l'orientale. »

[2] C'est-à-dire, par un serment aussi terrible que celui d'Abbas, dont la violence du caractère était passée en proverbe.

[3] Cette lettre était écrite au gouverneur de Damas.

[4] Soïouti, *loc. supr. laud.* (*Titre des dignités sous les sultans mamlouks*), dit que l'officier revêtu de cette charge décidait les différends entre les émirs; c'était lui qui avait la plus haute influence à la cour, et qui remplaçait le *nâïb* (vice-roi) dans la plupart des affaires. (Voy. de Sacy, *Chrest. ar.* II, 168, 185; et, plus haut, la note concernant le même mot.)

[5] Je pense qu'il faut lire : وتتابعت الاستغاثات, au lieu de تتابعت الاغاثات.

Le khalife fit cette année le pèlerinage; il vit un jour un homme qui faisait le tour de la maison sainte[1] en proférant des imprécations contre lui. Les gardes saisirent cet homme et l'amenèrent en toute hâte devant le khalife, qui ordonna de lui infliger la bastonnade. Il s'écria alors: « Ô prince des croyants! j'en jure par Dieu! je n'ai point avancé ce que j'ai dit sans être certain d'encourir la mort; écoute-moi donc, et fais-moi périr ensuite. — Parle! dit le khalife. — Je vais donner un libre cours à ma langue, reprit cet homme; Dieu et son Prophète approuveront mes paroles; mais d'autre part, elles exciteront ta colère : Le prince des croyants a couvert son empire d'écrivains zimmis qui veulent l'indépendance pour eux seuls; ils nourrissent de funestes projets contre les musulmans, et ils acquièrent le bonheur de leur vie présente aux dépens de la vie future du prince des croyants. Tu les crains, et tu ne redoutes pas ton Dieu! Sache que tu auras à rendre compte un jour des maux qu'ils auront faits, et qu'ils n'auront point à répondre pour toi. N'améliore pas leur vie présente au prix de la perte de ta vie future, car celui qui, au jour de la résurrection, se trouvera avoir fait la plus mauvaise affaire[2], sera

[1] *Taouâf* se dit des sept tournées que les pèlerins doivent faire autour de la Kaaba. (Mouradjea d'Ohsson, *loc. sup. cit.* III, 75.)

[2] أخسر الناس صفقة يوم القيامة. Littéralement, celui qui aura fait la plus mauvaise affaire au marché (*bazâr*) du jour de la résurrection. *Safqat* se dit de la conclusion d'un contrat par les parties en se touchant la main en signe d'accord.

l'homme qui aura amélioré la vie présente de son prochain au prix de la perte de la vie future de son âme; pense donc bien à cette nuit dont le lendemain éclairera le jour de la résurrection! au commencement de cette nuit où le croyant sera seul avec ses œuvres dans le tombeau! » El-Motouakkel fondit en larmes à ces paroles et s'évanouit; on chercha ensuite l'homme qui venait de parler ainsi, mais ce fut en vain; on ne le trouva plus.

El-Motouakkel rendit un décret ordonnant que les chrétiens et les juifs porteraient dorénavant des vêtements couleur de miel; qu'ils ne pourraient se vêtir de blanc, afin de ne point s'assimiler aux musulmans; que leurs étriers seraient de bois; que leurs nouvelles églises seraient détruites; qu'on doublerait le taux de la capitation; qu'on ne leur permettrait point d'entrer dans les bains des musulmans; qu'ils auraient pour leur usage des bains particuliers où il n'y aurait que des serviteurs zimmis; qu'ils ne prendraient point de musulmans pour le service, soit de leur personne, soit des choses qui leur appartiennent; et enfin, il désigna un officier qui devait être chargé de la police[1], spécialement en ce qui les concernait[2].

[1] *Men ïahtacibou aleï-him.* (Voyez, sur la charge et l'emploi de *mòhtecib* au Caire, *Hist. des sult. mam.* 1re part. p. 114.) Les bureaux des commissaires ou inspecteurs de police sont désignés aujourd'hui au Caire sous le nom de أقلام الحسبة. (Voyez aussi *Taki-eddini Makrizii Hist. Copt.* p. 104.)

[2] Motouakkel remit en vigueur, en 235, toutes les conditions qui avaient été imposées aux chrétiens du temps d'Omar; il confirma

Puis, il publia un manifeste dont voici la teneur : « Dieu a regardé l'islâm comme la meilleure des religions; il l'a exaltée et ennoblie; il lui a donné la splendeur de son assistance suprême; c'est la religion que l'on doit embrasser à l'exclusion de toute autre, car il est dit[1] : « Quiconque désirerait un autre culte que *la résignation à Dieu* (l'islâm), serait dans l'autre vie au nombre des malheureux[2] : car ce culte ne sera point agréé. » Le Très-Haut a envoyé cette loi par l'intermédiaire de la plus pure et de la plus excellente de ses créatures, Mohammed, le sceau (le dernier) des prophètes, le pontife de ceux qui craignent Dieu, le prince des envoyés divins, pour avertir les vivants et pour que la sentence rendue à l'égard des infidèles soit exécutée[3].

« Il a fait descendre un « livre glorieux que le mensonge n'atteindra point, de quelque côté qu'il vienne; révélation du sage, de celui qui est digne de toutes louanges[4]. » C'est par ce livre que Dieu a favorisé son peuple[5], et qu'il en a fait la meilleure des nations qui ait paru parmi les hommes, car elle

de nouveau ces dispositions en 239. (Cf. Renaudot, *Hist. patr. Alex.* p. 293, 294; Soïouti, *Kitâb el-aouâïl*, titre de la guerre sainte.)

[1] *Coran*, III, 79.

[2] C'est-à-dire, au nombre des damnés, de ceux qui seront frustrés dans leur espoir.

[3] *Coran*, XXXVI, 70. C'est-à-dire, pour qu'ils soient punis et exterminés, aucun prétexte ne leur restant plus, après la venue de Mahomet, pour se prévaloir d'ignorance. (Voy. du Caurroy, *loc. laud.* 249 et suiv.)

[4] *Coran*, XLI, 41-42.

[5] *Ibid.* paraphrase du chap. III, 106.

ordonne le bien, défend le mal et croit en Dieu. Si les hommes qui ont reçu les Écritures voulaient croire, cela serait un bien pour eux; mais, quelques-uns seulement sont fidèles, tandis que la plupart sont pervers [1].

« Dieu a honni le polythéisme et ses adhérents; il les à humiliés et avilis; il les a éloignés de lui, il les a privés de son secours et il les a ruinés, après les avoir frappés de honte et d'abaissement; car il a dit [2] : « Faites la guerre [3] à ceux qui ne croient point en Dieu et au dernier jour; qui ne regardent point comme défendu ce que Dieu et son prophète ont prohibé; combattez ceux qui, parmi les sectateurs des Écritures [4], ne croient point à la vraie religion, jusqu'à ce qu'ils payent le tribut de leurs propres mains, et qu'ils soient tombés dans l'avilissement. »

« Dieu, en outre, a jeté sur leur cœur un voile qui les empêche de distinguer le bien du mal; il a rendu pervers les secrets et les pensées de leur âme; aussi défend-il de leur accorder ni créance, ni confiance, en raison de l'inimitié, des mauvais desseins et de la haine qu'ils nourrissent contre les vrais croyants. Et il a dit à ce sujet [5] : « Ô vous qui

[1] Cf. du Caurroy, *loc. laud.* 250.

[2] *Coran*, IX, 29.

[3] Voyez la définition du *Djihâd* (guerre sainte), au propre et au figuré, du Caurroy, *loc. laud.* 212, 226 et suiv.

[4] Les juifs et les chrétiens. (Voyez l'opinion des ulémas concernant les peuples qui, sur leur refus d'embrasser l'islamisme, ne peuvent être soumis au *djiziè;* du Caurroy, *loc. laud.* 250.)

[5] *Coran*, III, 114.

croyez! ne formez de relations intimes qu'entre vous; les infidèles ne manqueraient point de vous corrompre; ils veulent votre perte; la haine perce déjà dans leurs paroles, et ce que leur cœur renferme est encore pire; mais nous vous avons fait voir les preuves évidentes de cela, si toutefois vous savez comprendre. » Il dit encore dans son livre [1] : « Ô croyants! ne prenez point d'amis parmi les infidèles (*koufarâ*), à l'exclusion des musulmans. Est-ce que vous voulez fournir à Dieu un argument irrécusable contre vous? — Que les croyants ne prennent point d'infidèles pour amis, à l'exclusion des musulmans; ceux qui agiraient ainsi n'auraient rien à espérer de Dieu, à moins pourtant qu'ils n'eussent quelque chose à redouter de leur part [2]. » Le Très-Haut vous avertit de le craindre, car il a dit : « Ô croyants! ne prenez point pour amis les juifs et les chrétiens; celui qui les prendra pour amis finira par leur ressembler, et Dieu ne sera point le guide des gens d'oppression ou d'erreur [3]. »

« Or, on a représenté au prince des croyants que des hommes dépourvus de jugement et de raison recherchent pour leurs affaires l'assistance des zimmis, et contractent avec eux des relations d'amitié, à l'exclusion des musulmans; ils leur donnent le pouvoir et l'autorité sur les sujets de l'empire; ils leur prêtent leur concours et donnent la main à

[1] *Coran*, IV, 143.
[2] *Ibid.* III, 27.
[3] *Ibid.* V, 56.

leurs violences et à leurs perfidies, tandis qu'ils devraient, au contraire, les traiter comme des ennemis. Le prince des croyants regarde un tel état de choses comme très-grave; il le désapprouve et le condamne, et il veut se rendre agréable à Dieu en le détruisant radicalement. En conséquence, il a envoyé à ses lieutenants des provinces et des villes, aux généraux commandant les armées et les places frontières, l'ordre de ne plus admettre les zimmis dans les emplois publics et dans les affaires; il leur enjoint de ne plus les associer désormais à la garde du dépôt qui leur est confié, ainsi qu'aux fonctions dont ils sont investis, et que le khalife les a jugés dignes de remplir; d'ailleurs, quant à ce qui est de la confiance que peut inspirer la foi religieuse, de la fidélité envers ses frères, de la vigilance pour les objets remis à sa garde, de la capacité pour l'accomplissement des obligations, et de l'observance des devoirs, Dieu a mis dans le peuple musulman tout ce qui peut le dispenser de recourir à ces infidèles, qui donnent des associés à Dieu, qui traitent ses envoyés d'imposteurs, qui nient obstinément ses *signes*[1] et qui placent un autre Dieu à côté d'Allah; mais il n'y a pas d'autre Dieu que lui, l'unique et sans égal.

« Or, en suivant l'inspiration divine et les sentiments que le Très-Haut a jetés dans son âme, le prince des croyants espère obtenir la plus belle des récompenses et la meilleure des fins. Puisse-t-il re-

[1] Les versets du Coran.

cevoir l'assistance suprême dans la réalisation de ses vœux pour la glorification de l'islâm, et pour l'abaissement et l'avilissement du polythéisme! Que tous ceux qui liront ce manifeste se le tiennent pour dit[1]. »

« En conséquence, tu ne réclameras point l'assistance des polythéistes; fais-les descendre à la place que Dieu leur a assignée; lis ce rescrit du prince des croyants à tous tes subordonnés, et donne-le en notification. Fais-en sorte que le khalife ne vienne point à découvrir que toi ou l'un de tes agents vous ayez recouru à l'assistance d'un seul zimmi, car, aussitôt, il en ferait un exemple sévère pour tous. Que Dieu te préserve des zimmis dans tout emploi quelconque! Paix sur toi! »

§ 7. EL-MOUQTADIR BILLAH[2].

Ce prince destitua les écrivains et les fonctionnaires chrétiens dans l'année 295; il défendit d'admettre aucun zimmi dans les emplois, et même il fit mettre à mort Nâcir, le chrétien, employé de Yoûnis, le *hâdjib*. Il écrivit à ses lieutenants des ordres conçus en ces termes : « L'intention du prince des croyants est que les préceptes de Dieu soient accomplis de la manière qu'il agrée et pour les fins qu'il se propose; personne ne peut manifester de

[1] Ici se termine la lettre du khalife; ce qui suit est l'apostille du vizir adressée à chaque gouverneur de province.

[2] El-Mouqtadir billah Djafar ibn el-Motaded monta sur le trône en zil-qy'dè 295 (908 de J. C.), et fut tué en chaouâl, 320.

sentiment de rébellion sans que Dieu ne fasse aussitôt de lui un exemple pour les autres hommes, et sans qu'il ne le pousse à une perte prompte et certaine : car Allah est un Dieu prompt et vengeur. Or, quiconque a manqué à ses devoirs ou fait acte de révolte, quiconque a enfreint les ordres du prince des croyants, quiconque s'est mis en opposition avec Mohammed, quiconque a voulu porter atteinte à la puissance khalifale, a été frappé de la colère du prince; et, aussitôt, l'empire a été purifié de la souillure produite par la présence de ce misérable : tandis que, au contraire, la vie future appartient aux hommes craignant Dieu.

« Le prince des croyants a ordonné aux fidèles de s'abstenir de recevoir toute assistance quelconque de la part des zimmis; que les gouverneurs se gardent bien d'enfreindre ses ordres[1] ! »

§ 8. ER-RADI BILLAH[2].

Sous le règne de ce prince, les plaintes portées contre les zimmis furent très-nombreuses, et les poëtes, à ce sujet, lui adressèrent des morceaux de

[1] Mouqtadir billah ordonna d'exécuter, dans toute leur rigueur, les anciens règlements contre les chrétiens et les juifs. De plus, il leur défendit d'exercer d'autres professions que celles de marchands et de médecins; il frappa aussi sur le clergé un nouvel impôt qu'il ne tarda pas, d'ailleurs, à abolir. (Cf. *Hist. patr. Alex.* 343; *Erpenii hist. Sarracenica*, 196; *Taki eddini Makrizii Hist. Copt. loc. laud.* p. 110 et suiv.)

[2] Er-Radi billah Mohammed ben el-Mouqtadir succéda à son oncle El-Qâhir en 322 (934 de J. C.), et mourut en 329.

poésie, parmi lesquels on cite les vers suivants de Mas'oud ibn el-Houçaïn ech-Cherîf[1] :

Ô fils des khalifes, descendant de Qoraïch, dont l'origine est exempte de toute souillure[2] !

Tu as chargé des affaires des musulmans ceux qui, précisément, sont leurs ennemis ; ce n'est pas ainsi que faisaient les fils d'Abbas !

Loin de toi cette parole du peuple : que tu oublies le jour où tu devras paraître devant Dieu, ou tout au moins que tu feins de vouloir l'oublier !

Diras-tu au souverain juge qu'ils ont décuplé tes richesses, lorsqu'ils renient le Dieu des humains ?

Feras-tu mention de leur habileté à compter l'argent qu'ils ont amassé par leurs exactions, et oublieras-tu celui qui dénombre les âmes ?

Redoute demain la vue de Dieu, lorsque tes mains elles-mêmes dénonceront, intégralement, ce qu'elles auront acquis aujourd'hui[3] !

Et cela, dans ce lieu où il n'y aura pas un homme qui n'ait les yeux fixés vers la majesté divine ; qui ne tienne le cou tendu et immobile, ou qui ne baisse la tête.

Leurs membres alors témoigneront contre eux ; leur prison sera de feu, et leur gardien sera impitoyable.

Songe que si tu hésites aujourd'hui à payer tes dettes, malgré ta richesse[4], il faudra bien les acquitter demain, malgré ta misère[5].

[1] Ces vers sont du mètre *kâmil.*

[2] Voyez, sur cette tribu illustre, l'Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme, par M. Caussin de Perceval.

[3] Allusion au chap. XXXVI, v. 65 du Coran : « Aujourd'hui nous apposerons un sceau sur leurs lèvres ; leurs mains nous parleront seules, et leurs pieds témoigneront de leurs actions. »

[4] C'est-à-dire, lorsque tu peux encore faire de bonnes œuvres.

[5] Mot à mot, ta banqueroute ; c'est-à-dire lorsqu'il ne te sera plus possible absolument de faire le bien.

Pour te dispenser de les expulser, ne cherche pas le vain prétexte qu'ils sont droits, habiles et intelligents;

Ce que tu ferais s'ils venaient à périr, fais-le maintenant, et regarde ces gens comme appartenant déjà au monde des tombeaux.

Ce même poëte lui adressa aussi les vers suivants, au moment où il remplaçait le juif Ibn Fadlân par le chrétien Ibn Mâlik[1] :

Est-ce qu'après Ibn Fadlân tu donnes le pouvoir à Ibn Mâlik? Quelle raison pourras-tu donner de cet acte, quand tu seras interrogé demain par le souverain juge?

Crains Dieu et considère un peu la page où est inscrite la liste de tes actions!

Les écrivains[2] l'ont déjà noircie et ils l'ont remplie de choses qui, là-bas, surprendront l'imagination.

Par Dieu! tu ignores, lorsqu'on te remettra cette page, si on la placera dans ta main gauche ou dans ta main droite[3].

§ 9. EL-AMIR BI-AHKAM ILLAH[4].

Pendant le règne de ce prince, les chrétiens éten-

[1] Ces vers sont du mètre *taouîl.*

[2] Ce sont les anges Raqyb et Aqyb, chargés d'enregistrer les bonnes et les mauvaises actions des hommes sur un livre particulier; ce livre, au jour du jugement, sera remis à chacun d'eux, dans la main droite pour les élus, et dans la main gauche ou sur les épaules pour les damnés (cf. M. d'Ohsson, *loc. supr. cit.* I, 389). Raqyb est chargé d'écrire les bonnes actions, et Aqyb les mauvaises.

[3] Voyez, sur les avanies subies par les chrétiens sous le règne de ce prince, Erpenius, *loc. laud.* 208.

[4] Le texte porte Amir bi-Emr-illah, et ce nom n'existant pas dans la série des khalifes, je l'ai remplacé par celui du dixième khalife Fatimite qui fut assassiné à Djizè en 524 (1130 de J. C.). Cette rectification me paraît confirmée par le nom du vizir Abou Ali Ah-

dirent leur pouvoir, et ils inventèrent mille moyens pour vexer les musulmans et pour leur occasionner toutes sortes de dommages. On avait admis, entre autres, dans les fonctions publiques, un écrivain appelé *Er-Râhib* « le moine », qui s'était fait surnommer le saint père, le spirituel, le seigneur des seigneurs, le chef de la religion chrétienne, le prince de la communauté patriarchale, l'élu de Dieu et son Benjamin, le treizième apôtre. Cet être maudit vexait et molestait tout le monde en Égypte : gouverneurs, employés civils et militaires, écrivains et marchands, sa main s'étendait sur tous, quelle que fût

med ben al-Afdal cité plus bas. (Cf. Soïouti, *loc. laud. Titres des vizirs et des khalifes Fatimites;* Renaudot, *loc. laud.* 501 et suiv.)

On ne s'étonnera pas de ne point trouver ici le nom de Hâkem bi-Emr-illah parmi les princes qui ont persécuté les chrétiens, ainsi qu'il résulte, d'ailleurs, du récit de Makrizi (*Hist. Copt. loc. laud.* 115 et suiv.); mais ce prince est regardé encore aujourd'hui, en Égypte, comme un *kiâfir;* et, conséquemment, ses actes n'étant point provoqués par un sentiment d'une piété vraie, on n'en tient pas plus de compte que de ceux d'un fou et d'un impie; d'autant plus qu'il autorisa plus tard la restauration des églises dans ses états (Renaudot, *loc. laud.* 394 et suiv. Erpenius, *loc. laud.* 260). Les chrétiens continuèrent à jouir de la même tranquillité sous son fils Tâher; les églises furent relevées et on en construisit même une à Djedda (Renaudot, 399). Dans les premières années du règne du khalife Mostanser, grand-père d'El-Amir, les chrétiens eurent à souffrir de nouvelles persécutions (cf. M. Quatremère, *Mém. sur l'Égypte,* 343 et suiv.), et ils ne recouvrèrent quelque sécurité que sous le vizirat de l'émir Bedr el-Djemâli (cf. Quatremère, *loc. laud.* 444). Sous l'administration de cet émir, le patriarche Cyrille fut reçu en grande pompe par le khalife dans son palais; il s'y était rendu en procession, et à son retour, le khalife le fit reconduire par le gouverneur du Caire jusqu'à l'église de *Moallaqa*, au vieux Caire, où il fut proclamé. (Renaudot, *loc. laud.* 450.)

la différence des classes[1]. L'un des chefs écrivains musulmans voulut pourtant lui inspirer la crainte de son Créateur, qui, plus tard, lui demanderait compte de ses actions; il le prévint, en outre, de l'issue funeste que ses actes amèneraient inévitablement, et il lui conseilla d'abandonner cette voie, qui le conduirait à sa perte. C'était en présence de plusieurs écrivains égyptiens et de coptes réunis

[1] L'abbé Renaudot fait mention, dans son *Historia patr. Alexandr.* p. 486 et suiv. d'un chrétien nommé Abou'l-Fadl (ou Abou'l-Fadl Saïd, p. 492) qui était surnommé *Ibn el-Esqof*, et qui jouissait de la plus grande faveur auprès de l'émir El-Afdal, en qualité de chef du divan, du temps de l'émir Bedr, père d'El-Afdal; il exerçait une haute influence dans les affaires; et, par son crédit, le patriarche Macaire fut reçu solennellement par l'émir, après son élection à Saint-Sergius, au vieux Caire (1103 de J. C.). Il se rendit processionnellement au palais: le cortége partit de l'église Saint-Côme, au vieux Caire; les prêtres chantaient les hymnes et les psaumes; ils portaient les évangiles, les encensoirs et les cierges allumés; les évêques suffragants entouraient le patriarche, qui était suivi de la foule des notables de la nation, et les troupes formaient la haie; pareils honneurs lui furent rendus à Alexandrie, à l'église Saint-Marc. (*Ibidem*, p. 450, 486.) En outre, et sur la demande d'*El-Esqof*, l'émir fit remise au nouveau patriarche des donatives que ses prédécesseurs étaient dans l'usage de faire à leur intronisation, et il le munit également d'ordres formels du khalife, prescrivant à tous les gouverneurs de province de lui prêter leur concours, et de ne rien exiger de lui, à quelque titre et sous quelque prétexte que ce pût être.

Le même Abou'l-Fadl Saïd fit autoriser plus tard, vers l'an 515 environ, le nouvel évêque du vieux Caire à se rendre en cérémonie à l'église de Saint-Sergius, où il devait recevoir ses lettres d'investiture (*taqlîd*); il partit de la maison d'Abou'l-Fadl et se rendit à l'église en faisant porter devant lui les évangiles, les encensoirs et les cierges (*ibid.* p. 492).

dans son divan[1] qu'il lui tint ce langage; mais le moine lui répondit en ces termes, et de façon à se faire entendre de toute l'assemblée : « Nous sommes les maîtres de ce pays, tant pour la population que pour le revenu foncier; les musulmans nous l'ont pris, ils s'en sont emparés de force et par violence, et c'est de nos mains qu'ils ont arraché l'empire. Or, tout ce que nous avons pu faire aux musulmans vient en compensation de ce que nous avons souffert de leur part; et, d'ailleurs, il ne pourra jamais y avoir de comparaison à établir entre ce qui se passe aujourd'hui et le massacre qu'ils ont fait de nos rois et de nos grandes familles au temps de la conquête. Je dirai, en outre, que tout l'argent que nous dérobons à leurs rois ou à leurs khalifes nous est bien légitimement acquis, car c'est seulement une faible portion de ce qui nous appartient; et quand nous leur faisons quelque versement, c'est, de notre part, une faveur dont ils devraient être reconnaissants. » Puis, il récita ces vers[2] :

Ils ont arraché une noble fille aux bras de sa mère; ils l'ont avilie et foulée aux pieds;

Ensuite, ils se sont ravisés et lui ont donné le pouvoir, et l'on sait de quoi est capable un ennemi dont on subit la loi[3] !

[1] الديوان *ed-diouân* « salle de réception de l'appartement des hommes; » *sélâmlik*, en turc.

[2] Ces vers sont du mètre *raml*.

[3] Le poëte ici compare, à la fois, la nation copte à une jeune fille qu'on enlève à sa mère, et au raisin qu'on arrache de la vigne, qu'on presse et qui, devenu liqueur, devient le maître de l'homme plongé dans l'ivresse.

Tous les assistants, ou du moins les chrétiens et les pervers applaudirent; et ils demandèrent au moine de répéter ces vers, qu'ils écoutèrent avec la plus vive attention [1].

Cet homme maudit était tellement riche, disait-on, que, jusqu'à l'époque où Abou Ali ben el-Afdal [2] restitua tous ces biens à leurs véritables possesseurs, son *calam* lui avait acquis 272,200 dinars, en outre des boutiques et des terres qu'il possédait dans les diverses provinces de l'Égypte. Quant au bétail, il en avait une si grande quantité que Dieu seul aurait pu en faire le dénombrement.

Enfin, le khalife se réveilla de sa torpeur et sortit de son ivresse; l'ardeur de la foi et le zèle de la religion s'emparèrent de lui, et il entra dans une sainte colère, fermement résolu à porter secours à l'islâm et à prêter assistance aux vrais croyants. Il ordonna

[1] عضوا عليه بالنواجذ. Littéralement : ils se mordirent l'index entre les dents molaires. C'est l'image employée pour indiquer l'attention et la réflexion qu'on apporte à une chose; de même, pour indiquer l'image et l'expression de la douleur, on dit : placer l'index en travers des dents incisives. En persan, on dit aussi : *hem sèri enguchti haïrèt bèdendân âmèdè* « le bout du doigt de la stupeur étant venu se placer entre les dents » (cf. *Mantyq uttaïr*).

[2] Abou Ali Ahmed ben el-Afdal fut vizir de El-Hâfid ledîn-Illah; il était fils d'El-Afdal Abou'l-Qâcem Châhinchâh, qui fut investi de la dignité d'*émir aldjoïouch*, et qui succéda dans cette charge au célèbre émir Bedr el-Djemâli, son père, vizir de Mostanser. (Cf. *Hist. de l'Égypte*, par M. J. J. Marcel, p. 264 et suiv.; *Tables chronologiques*, imprimées à Boulaq; Soïouti, *Husn elmouhâdera*, titre des vizirs; *Abulfedæ Annales muslemici*, III, p. 440, 446; voyez, sur l'émir Bedr el-Djemâli, *Description de l'Égypte*, Panckouke, XVIII, 526; et M. Quatremère, *Mémoires géographiques sur l'Égypte*, 420 et suiv.)

aux zimmis de porter des signes distinctifs [1]; il les fit descendre au rang d'abaissement et d'avilissement que Dieu leur a assigné; il défendit qu'on leur donnât aucun emploi, et il ordonna, à cette occasion, la publication d'un manifeste que tous, grands et petits, devaient lire, et dont voici la teneur :

«Louanges au Dieu adoré sur la terre et dans les cieux, qui exauce les vœux de quiconque l'invoque par son nom; le seul possesseur de la véritable puissance; l'unique maître de la force évidente, c'est-à-dire Allah! Il n'y a pas d'autre Dieu que lui; à lui seul appartiennent les louanges des siècles passés et futurs; à lui qui, par la foi, a guidé ses serviteurs dans le chemin de la droiture; qui leur a accordé, par les pratiques religieuses, le viatique le plus utile pour l'autre vie; il s'est réservé la connaissance des choses cachées; il connaît les secrets du cœur de ses créatures aussi bien que les actes accomplis au grand jour. Tous les êtres des cieux, de la terre et des airs [2], tous savent le prier et célébrer ses louanges [3]; tous savent glorifier le Dieu qui a ennobli la religion de l'islâm, qui l'a exaltée, et qui accorde la félicité éternelle à l'homme qui tend et se dirige vers lui. Il a donné à ce culte l'excellence sur toutes les religions antérieures, car il a protégé

[1] غيار «habits différents»; pièce d'étoffe que l'on cousait sur les vêtements comme marque distinctive. (Voyez de Sacy, *Chrestom. arabe*, I, 146.)

[2] Littéralement : et les oiseaux qui planent dans les airs.

[3] Paraphrase du chap. XXIV, v. 41 du Coran.

et glorifié celui-ci, et il a avili et abaissé celles-là; il l'a solidement établi et ruiné les autres; enfin, il a répudié toute croyance passée ou future autre que l'islâm, car il a dit [1], et il est le plus véridique dans ses paroles : « Quiconque recherche un autre culte « que l'islâm, ce culte ne sera point agréé; et cet « homme, dans l'autre vie, sera au nombre des mal-« heureux. »

« Le Très-Haut lui-même a rendu ce témoignage, et il a fait aussi témoigner ses anges et tous les hommes doués de science, la quintescence des peuples, quand il a dit [2] : « Dieu a témoigné qu'il n'y a pas d'autre Dieu que lui; les anges et les hommes doués de science ont aussi témoigné de cette vérité; il a rendu ce témoignage, siégeant dans sa justice, à savoir : il n'y a pas d'autre Dieu que lui, le glorieux, le sage.—La religion, aux yeux de Dieu, c'est l'islâm. »

« Et comme il a agréé cette religion pour ses serviteurs; que, par elle, il a comblé la mesure de ses bienfaits envers eux, il l'a parachevée, il l'a rendue resplendissante entre tous les autres cultes, et il l'a manifestée par des signes évidents, ainsi qu'il le déclare dans ces paroles [3] : « Aujourd'hui j'ai parachevé votre religion et mis le comble à mes bienfaits pour vous; il m'a plu de vous donner l'islâm pour croyance. »

[1] *Coran*, III, 79.
[2] *Ibid.* III, 16, 17.
[3] *Ibid.* V, 5.

« Par elle, il a séparé ses amis de ses ennemis, les gens de la voie droite de ceux de l'erreur, ceux de la violence de ceux de la vraie direction, et il dit[1] : « S'ils discutent avec toi, dis-leur : J'ai livré ma face « à Dieu, ainsi que l'ont fait tous ceux qui sont avec « moi. — Dis à ceux qui ont reçu les Écritures et « aux *ignorants*[2] : Vous faites-vous musulmans? S'ils « adhèrent, ils seront dans la voie droite; mais s'ils « te tournent le dos, tu n'es chargé que de la pré- « dication, et Dieu voit ses serviteurs. »

« Le Très-Haut a ordonné, en outre, de persévérer dans cette foi jusqu'à la mort, car il a dit, par ces paroles qui sont le guide des hommes bien dirigés[3] : « Ô croyants! craignez Dieu comme il mé- « rite d'être craint, et ne mourez point sans vous être « entièrement *livrés à lui* (sans avoir embrassé l'isla- « misme). » Ceci est la recommandation faite à son lit de mort par l'imâm des hommes voués à Dieu (orthodoxes), Abraham, et par son fils Israël (Jacob), qui, tous deux, ont dit à leurs enfants[4]: « Ô mes « enfants! sachez que Dieu a choisi pour vous une « religion; ne mourez point sans l'avoir embrassée. « — Étiez-vous présents lorsque la mort vint visiter « Jacob et qu'il dit à ses enfants : Qu'adorerez-vous « après ma mort? — Ils répondirent : Nous adorerons

[1] *Coran*, III, 18, 19.

[2] *Oummiīn* « les Arabes idolâtres ». (Voyez le Coran, traduction de M. Kazimirski, p. 43.)

[3] *Coran*, III, 97.

[4] *Ibid.* II, 126, 127.

« ton Dieu, le Dieu de tes pères, Abraham, Ismaïl « et Isaac, le Dieu unique, à qui *nous nous livrons*. »

« Or, le serviteur de Dieu, son envoyé (*reçoûlouhou*), son verbe, Jésus, fils de Marie, le témoin fidèle, a témoigné pour les apôtres, ainsi qu'il est dit [1] : « Jésus s'aperçut bientôt de leur infidélité « (des juifs); il s'écria : Qui m'assistera dans la voie « du Seigneur? — Nous, qui croyons en Dieu, ré- « pondirent les apôtres, nous serons tes compa- « gnons [2] dans la voie de Dieu; sois témoin que « nous nous livrons à lui (*mouslimoûn*). »

« Le Très-Haut a ordonné à son prophète d'appeler à lui les sectateurs des Écritures, et de faire témoigner à ceux d'entre eux qui n'adhéreraient point à sa foi, qu'il croit en Dieu, car il a dit, et sa parole est la vérité même [3] : « Dis! ô peuples des Écritures! « venez entendre cette parole qui égalise tout entre « nous; nous n'adorerons qu'Allah; nous ne lui don- « nerons point d'associés et nous ne chercherons « point parmi nous d'autre maître qu'Allah! — Or, « s'ils tournent le dos, dis-leur : Témoignez que « nous nous résignons à la volonté de Dieu. »

« Que la bénédiction divine repose sur l'être (Mahomet) que Dieu a élevé, pour sa pureté, à cette place glorieuse, et qu'il a envoyé à tous les hommes avec la religion droite et orthodoxe.

« Or donc, Dieu, à qui toutes louanges sont dues

[1] *Coran*, III, 45.
[2] انصار « aide, assistant, qui prête secours ».
[3] *Coran*, III, 57.

pour l'excellence de sa sagesse et l'étendue infinie de ses bienfaits, Dieu a ennobli la religion musulmane, et il l'a purifiée de toute souillure : « Il a « fait de son peuple la plus excellente nation qui ait « jamais paru parmi les hommes[1]. » L'islâm est la religion droite que Dieu a choisie; il en a fait le culte de ses prophètes, de ses envoyés et de ses saints anges; elle lui a plu et il l'a agréée; il a choisi pour ses saints, et les colonnes de cette religion, les meilleurs et les plus parfaits de ses serviteurs, ceux qui conservent ses préceptes; qui l'invoquent et prononcent son saint nom; qui craignent leur seigneur par-dessus tout; qui font ce qui leur est ordonné, qui croient dans les signes de leur Dieu; qui luttent entre eux d'activité pour l'accomplissement des pratiques qu'il agrée; qui combattent ceux qui sont en dehors de sa religion; qui, par leurs efforts, donnent de sages exemples à ses serviteurs; qui persévèrent dans l'observance de ses préceptes; qui font la prière; qui se confient en leur Seigneur; et qui, enfin, croient fermement à l'autre vie : « Ceux-là sont dans la « voie du Seigneur, ceux-là seront élus[2]. »

« Or, Dieu a conduit ce peuple (les musulmans) à la religion véritable, et il l'a placé sur la voie droite, à l'exclusion des nations obstinées; plus de soixante et dix d'entre elles ont passé, et ce peuple est le plus excellent et le plus noble, en vérité, aux yeux du maître des mondes. Nous ne devons donc

[1] *Coran*, III, 106.
[2] *Ibid.* II, 4.

pas contracter de liens d'amitié en dehors de lui, et nous ne devons pas demander assistance à ceux qui trahissent Dieu, leur créateur et leur bienfaiteur; qui adorent un autre Dieu qu'Allah; qui traitent ses envoyés d'imposteurs; qui se révoltent contre ses commandements; qui ne suivent pas la bonne voie, et qui ont pris Satan pour maître au lieu de Dieu.

On sait que les juifs et les chrétiens sont marqués au signe de la colère et de la malédiction du Très-Haut, parce qu'ils lui donnent des associés et nient obstinément ses signes. Dieu a enseigné à ses serviteurs les prières qu'ils doivent lui adresser; il leur a ordonné de marcher dans la direction de ceux qu'il a comblés de ses grâces, dans la voie de ses prophètes, des justes, des témoins (martyrs) et des hommes vertueux; il leur a enjoint de s'écarter du chemin des réprouvés qu'il a éloignés de sa clémence et qu'il a repoussés de son paradis; ceux qui ont encouru sa colère ou qui se sont égarés[1] sont revenus chargés de sa vengeance et de sa malédiction; or, d'après le texte du Coran, le peuple de colère est le peuple juif, et les gens d'erreur sont les chrétiens trinitaires, adorateurs de la Croix.

« Dieu lui-même nous a informés que les juifs sont marqués du sceau de l'avilissement, de la misère et de la colère divine; car, il a dit[2] : « Ils seront « frappés d'opprobre partout où ils se trouveront, à

[1] Allusion au verset 7 du chapitre I du Coran.

[2] *Coran*, III, 108.

« moins qu'ils ne croient au livre que Dieu leur a « envoyé, et qu'ils ne suivent la foi des musulmans; « mais ils reviendront chargés, à juste titre, de la « colère de Dieu, et la misère s'étendra sur eux, « parce qu'ils ont refusé de croire aux signes divins, « et parce qu'ils ont fait périr injustement les pro« phètes; telle sera la punition de leur rébellion et « de leurs iniquités. »

« Dieu nous a fait aussi connaître qu'ils ont accumulé sur eux colère sur colère, et que tel sera le châtiment des imposteurs[1] : « C'est un bien vil prix « que celui pour lequel ils ont vendu leurs âmes; « ils ne croient point au livre que Dieu a fait des« cendre du ciel; et cela, par dépit seulement de ce « qu'il l'a envoyé, par l'effet de sa grâce, à celui qu'il « a agréé parmi ses serviteurs. Mais ils se sont attiré « colère sur colère, et un châtiment ignominieux est « réservé aux infidèles. »

« Le Très-Haut, suprême vérité, nous informe aussi qu'il les a maudits, car il a dit[2] : « Ô vous qui avez « reçu les Écritures! croyez à ce que nous avons fait « descendre du ciel, confirmant vos livres, avant « que nous n'effacions les traits de vos visages en « retournant vos têtes sur vos épaules; ou bien « avant que nous ne vous maudissions comme nous « avons maudit les gens du sabbat; et l'ordre de « Dieu a été aussitôt accompli[3]. »

[1] *Coran*, II, 84.
[2] *Ibid.* IV, 50.
[3] Allusion à la transgression du sabbat. (Voyez le Coran, traduction de M. Kazimirski, p. 9.)

« La sentence que le Très-Haut a rendue entre eux et les musulmans est un jugement que la raison accepte, et que tout homme équitable reçoit avec obéissance et soumission. Or, Dieu s'exprime ainsi[1] : « Dis-leur : Est-ce que je vous annoncerai une rétri-« bution pire que celle-là aux yeux de Dieu? Ceux « qu'il a maudits, qui ont encouru sa colère; ceux « qu'il a changés, soit en singes, soit en porcs; ceux « qui adorent Thagout[2], ceux-là, oh! bien mauvaise « sera la place qu'ils occuperont, et ils seront bien « égarés du droit chemin! »

« Dieu aussi nous a fait savoir de quelle punition il les a frappés, afin qu'ils servissent d'exemple au reste des hommes. Il dit[3] : « Lorsqu'ils eurent ou-« blié ce qu'on leur avait prêché, nous sauvâmes « d'entre eux ceux qui s'abstenaient de faire le mal; « et nous surprîmes les méchants par un châtiment « terrible, pour prix de leurs impiétés. — Lorsqu'ils « eurent enfreint avec excès tout ce qu'on leur avait « défendu, nous leur dîmes : Soyez changés en singes, « repoussés de la société des hommes. »

« En outre, il a rendu contre eux une sentence qui se perpétuera jusque dans leur race et leur postérité, pendant la suite des temps et des siècles; car il est dit[4] : « Et alors ton Seigneur a déclaré qu'il en-

[1] *Coran*, v, 65.

[2] *Thâghout*. C'est le nom d'une ancienne idole adorée à la Mecque avant l'islamisme, et dont il est fait mention dans le Coran, v, 65; xvi, 38; xxxix, 29.

[3] *Coran*, vii, 165, 166.

[4] *Ibid*. vii, 166, fin du verset.

« verrait contre eux, d'ici au jour de la résurrec-« tion, des êtres qui les frapperaient des maux les « plus terribles ; car ton Dieu est prompt dans ses « châtiments. » — Et encore ce châtiment, dans ce monde, n'a-t-il été qu'une partie seulement de ce qu'ils méritent; car, « certes, la punition qui les at-« tend dans l'autre vie sera bien plus terrible, et ils « n'auront personne pour les défendre contre Dieu[1]. »

« Or, parmi les nations, ce sont eux qui ont le cœur le plus impur, qui nourrissent dans leur âme les desseins les plus pervers, qui ont la nature la plus corrompue et qui méritent le plus une punition redoutable; car le Très-Haut a dit[2] : « Ces gens-là, « Dieu ne veut point purifier leur cœur; il n'y a pour « eux que l'opprobre dans cette vie, et un châtiment « terrible dans l'autre. » C'est un peuple perfide envers Dieu, son prophète, sa religion, son livre, et ses serviteurs, les vrais croyants; et il est dit[3] : « Ne « cessez point de veiller sur leurs perfidies; presque « tous en sont coupables; mais pardonnez et soyez « indulgents; car Dieu aime ceux qui font le bien. »

« Il nous a fait connaître aussi combien sont mauvaises les choses qu'ils entendent, celles qu'ils agréent, qu'ils mangent, et celles qu'ils décident, quand il dit, et sa parole est véridique[4] : « Ils prêtent l'oreille « aux mensonges, et ils mangent les choses défen-

[1] *Coran*, XXII, 34.
[2] *Ibid.* V, 45.
[3] *Ibid.* V, 16.
[4] *Ibid.* V, 46.

« dues ; s'ils viennent à toi, prononce entre eux, ou « abstiens-toi ; si tu t'abstiens, certes ils ne pourront « te nuire en rien ; si tu prononces ton jugement, « fais-le selon l'équité ; car Dieu aime les gens équi-« tables. »

« Le Très-Haut nous a également appris qu'il les a maudits dans leurs actions par la bouche de ses prophètes et de ses envoyés ; car il a dit [1] : « Dieu « a maudit les enfants infidèles d'Israël par la bouche « de David et de Jésus, fils de Marie, parce qu'ils « ont été rebelles, parce qu'ils ont transgressé les « lois divines, et parce qu'ils ne se sont point in-« terdit les actes détestables qu'ils commettaient. « Oh ! combien leurs actes ont été funestes ! — Tu « verras un grand nombre d'entre eux contracter des « liens d'amitié avec les infidèles. Oh ! combien a été « mauvaise cette impulsion de leur âme, qui attire « ainsi sur eux la colère divine ! Ils seront voués « aux peines éternelles [2]. »

« Dieu a détruit toute possibilité d'affection entre les juifs, les chrétiens et les vrais croyants, en nous disant, dans son jugement irrécusable, que quiconque lierait amitié avec eux, deviendrait bientôt un des leurs [3] : « O vous qui croyez ! ne prenez « point d'amis parmi les juifs et les chrétiens ; car ils « s'entendent entre eux [4] ; quiconque d'entre vous les

[1] *Coran*, v, 82.
[2] *Ibid.* v, 83.
[3] *Ibid.* v, 56.
[4] Voici le commentaire de Beïdâvi, *Anouâr ettanzil oue esrâr*

« prendrait pour amis finirait par leur ressembler, et « Dieu ne sera point le guide des gens d'iniquité [1]. »

« Il nous a fait connaître, dans le verset suivant, l'état de malaise où se trouve le cœur de l'homme qui contracte amitié avec eux; de telle sorte que cela finit par amener la corruption de sa raison et de sa foi [2] : « Tu vois, dit-il, ceux dont le cœur est « malade, et qui recherchent à l'envi l'amitié des in-« fidèles, en disant : Nous craignons que le sort ne « nous atteigne (en leur donnant l'empire); mais il « est possible, au contraire, que Dieu envoie la vic-« toire aux siens, ou qu'il produise quelque autre « signe ; de telle sorte qu'ils auront à se repentir des « desseins qu'ils ont formés dans leurs cœurs. »

« Le Très-Haut nous a montré la nullité des efforts des hommes qui lient amitié avec les infidèles, afin que le croyant soit toujours sur ses gardes. C'est ainsi qu'il a dit [3] : « Et les fidèles diront entre eux : « Sont-ce là ceux qui ont juré par Dieu de la ferveur « de leur foi, en disant qu'ils étaient avec vous? Mais « leurs efforts n'auront abouti à rien, et ils seront au « nombre des malheureux. »

ettèoutl : « N'ayez point de confiance en eux, et n'ayez point avec eux de relations d'amitié; car ils sont d'accord pour vous diviser; et ils s'aiment les uns les autres, par suite de leur unité de croyance et de l'unanimité de leurs sentiments contre vous. »

[1] C'est-à-dire : de ceux qui se sont fait tort à eux-mêmes par leurs liaisons avec les infidèles, et qui ont nui aux musulmans par leurs relations avec leurs ennemis. (Beïḍâvi, *loc. supr. laud.*)

[2] *Coran,* v, 57.

[3] *Ibid.* v, 58.

« Il a également défendu aux croyants de prendre ses ennemis pour amis; car ceux-ci ont répudié la vérité qui leur était envoyée de la part de leur Seigneur; et ils ne pourront s'empêcher de faire du mal aux musulmans, soit avec leurs mains, soit avec leur langue, toutes les fois qu'ils en trouveront l'occasion. Et le Très-Haut a dit[1] : « O vous « qui croyez ! ne prenez point mes ennemis et les « vôtres pour amis; vous leur montrez de la bienveil-« lance, mais ils ne croient pas à ce qui vous est venu « de Dieu, etc., *jusqu'à ces paroles :* Et s'ils vous ren-« contraient, ils se déclareraient vos ennemis; et ils « étendraient contre vous leurs mains et leur langue « pour vous faire du mal; ils voudraient bien que vous « redevinssiez infidèles ! » Au reste, Dieu a donné un bel exemple à ses serviteurs, les vrais croyants, dans la personne de l'imâm des orthodoxes (Abraham) et des fidèles qui le suivaient, lorsqu'ils se séparèrent de ceux qui n'étaient pas de leur religion, afin d'obéir aux ordres de Dieu, préférant ainsi sa grâce à toute autre chose[2] : « Vous avez eu un bel « exemple dans Abraham et ceux qui étaient avec « lui, lorsqu'ils dirent à leurs concitoyens : Nous « n'avons rien de commun ni avec vous, ni avec ce « que vous adorez, à l'exclusion de Dieu; nous vous « renions; et, à compter de ce jour, il y a entre « nous une haine et une inimitié éternelles, à moins « que vous ne croyiez au Dieu unique. » Le Très-

[1] *Coran*, LX, 1, 2.
[2] *Ibid.* LX, 4.

Haut s'est séparé de quiconque lierait amitié avec les infidèles, à l'exclusion des musulmans; voici ce qu'il dit, et sa parole est véridique [1] : «Quiconque agirait «ainsi n'a plus rien à espérer de Dieu; à moins, «toutefois, que vous n'ayez quelque chose à redou-«ter des infidèles. Dieu vous avertit de le craindre; «car c'est vers lui que vous devez retourner.»

«Or, l'abaissement des infidèles en ce monde, avant l'autre vie à laquelle ils sont réservés, est regardé comme une œuvre pie; et la perception du tribut de leur tête [2], «tribut qu'ils devront payer «eux-mêmes et avec humiliation [3]», est une prescription divine obligatoire. Quant à la loi religieuse, elle ordonne d'étendre la perception du *djizïé* sur tous les infidèles, à l'exception, cependant, de ceux qui ne peuvent y être soumis [4]; et l'on doit suivre en cela la ligne tracée par la tradition musulmane.

En conformité de ce qui précède, les gouverneurs de province ne devront, dans leur juridiction, exempter du *djizïé* aucun zimmi, fût-il même un homme considérable dans sa nation; ils ne devront pas permettre non plus qu'aucun d'eux en envoie le montant par un tiers, quand même il serait un des personnages et des chefs de sa communauté.

[1] *Coran*, III, 27.

[2] جزية رُوسُم le *djiziet*, est désigné, en Turquie, par les mots *kharâdj* et *kharâdj erroous*. (Voyez du Caurroy, *loc. laud.*, 232).

[3] *Coran*, verset déjà cité, IX, 29.

[4] Peuples qui ne peuvent avoir le choix entre l'islamisme et la mort. (Voy. du Caurroy, *loc. laud.* 250.)

On ne permettra point que le zimmi paye sa redevance au moyen d'une assignation sur un musulman, ni qu'il charge aucun vrai croyant de la payer en son nom; elle sera perçue de lui, directement, pour l'avilir et l'abaisser, afin de glorifier l'islâm et son peuple, et d'humilier la race des infidèles. On fera payer le *djizïé* à tous, intégralement, et sans aucune exception [1].

Les gens de Khaïbar et autres, quant à cela, sont tous sur un pied d'égalité. Les *Khaïâbéra* [2] avaient prétendu qu'ils ne devaient pas être soumis au *djizïé*, par suite d'une convention passée entre eux et le Prophète; mais cela n'est autre chose qu'une fausseté, une invention et un mensonge, que les hommes instruits et religieux reconnaîtront sans peine. Ces imposteurs ont fabriqué cette fable; ils l'ont arrangée; puis ils l'ont lancée en avant, dans la pensée que les gens sagaces ne la distingueraient pas, et que cela serait admis par les ulémas de l'islâm; mais Dieu permet qu'on dévoile les absurdités et les fraudes des imposteurs.

Or les traditions s'accordent à dire, et cela est authentique, que Khaïbar a été pris de force, et que le Prophète voulait fermement en chasser les *Khaïâbéra*, comme il avait expulsé d'autres lieux leurs

[1] Tout ce qui précède est le commentaire de l'expression عن يد وهم صاغرون : cela concorde d'ailleurs, en partie, avec l'explication du Commentaire de Beïdâvi (*loc. laud.*) (Voy. aussi M. Kazimirski, traduction du Coran, p. 146.)

[2] Habitants de Khaïbar.

frères en croyance aux Écritures. Mais ceux-ci ayant représenté à Mohammed qu'eux seuls connaissaient bien l'arrosement des palmiers et la culture du sol de cette contrée, le Prophète les y laissa, à titre de locataires; il leur accorda la demi-récolte des produits; et cette condition fut stipulée expressément, car il leur dit : « Nous ne vous laisserons dans ce pays qu'autant que cela sera selon notre bon plaisir[1]. » Il plaça donc les *Khaïâbéra* dans un état d'avilissement; ceux-ci restèrent, à ces conditions, dans le pays, en travaillant; et on ne leur accorda ni privilége, ni distinction qui pussent les exempter du *djiziè*, en faisant une exception entre eux et les autres zimmis. N'ont-ils pas eu pourtant l'impudence, entre autres fourberies, d'inscrire dans cette prétendue convention le témoignage de Saad ibn Soad, qui était mort depuis plus de deux ans avant cette époque, et celui de Moavia ibn Abou Sofiân, qui n'embrassa l'islamisme que dans l'année de la conquête, après Khaïbar, c'est-à-dire l'an 8[2]! Dans ce même document, on lit en outre : « Nous les

[1] On lit ce qui suit dans le *Sahîh* de Bokhâri (titre *Idjârât*) : « Mouça rapporte, d'après Ismaïl, qui dit le tenir de Djouaïrïa, fils d'Asma, lequel l'avait entendu de Nâfi, d'après Abdallah, que le Prophète avait laissé les juifs à Khaïbar, pour y travailler la terre et la cultiver, à la condition que la moitié de ses produits serait pour eux. Cela fut ainsi jusqu'au temps où le khalife Omar les chassa de l'Arabie. » (Voy. aussi titres *Chourout* et *Ghazouat Khaïbar; Sirèt el-halebiïé*, titre de *Khaïbar; Essai sur l'histoire des Arabes*, par M. Caussin de Perceval, III, 201.)

[2] L'année de la prise de la Mecque, celle où le pèlerinage eut lieu pour la première fois.

avons dispensés des impôts et des corvées.» Or, pendant la vie du Prophète, il n'y a rien eu de semblable à cela, pas plus que dans le temps des khalifes qui se distinguèrent le plus par leur piété. Et quand le territoire musulman se fut agrandi, que la masse du peuple eut embrassé la foi, et qu'il y eut parmi les musulmans des hommes en état de travailler la terre et d'arroser les palmiers, Omar-ibn el-Khattâb chassa les juifs *khaïâbéra* de l'île des Arabes (l'Arabie), et il dit : «Si Dieu m'accorde vie, certes je chasserai tous les juifs et les chrétiens de l'Arabie, et je n'y laisserai que des musulmans[1].»

CHAPITRE II.

Si les princes musulmans avaient eu connaissance des trahisons commises par les écrivains chrétiens; s'ils avaient été instruits des correspondances qu'ils entretenaient avec les Francs, leurs ennemis; des vœux qu'ils formaient pour la ruine de l'islâm et de son peuple; et s'ils avaient vu les efforts qu'ils faisaient pour atteindre ce but, autant du moins que cela était en leur pouvoir, certes cela aurait suffi pour que ces princes se fissent un devoir de ne plus les admettre dans les fonctions publiques, et de les éloigner de leur personne.

[1] Omar, devenu khalife, usa de la faculté que lui laissait la convention faite par Mahomet avec les juifs de Khaïbar, et il les envoya aux environs du Jourdain, où il leur concéda des terres. (Cf. M. Caussin de Perceval, *loc. supr. cit.* III, 201.) D'après le rapport du *Siret el-halebiïé* (titre de *Khaïbar*), les chrétiens de Nadjrân furent expulsés de leur pays en même temps que les juifs de Khaïbar.

§ 1. EL-MELIK ES-SÂLIH MOHAMMED.

El-Melik es-Sâlih Mohammed, fils d'Abou Bekr, fils d'Eïoub, c'est-à-dire fils de Melik el-Adel, fils d'El-Kâmel Mohammed[1], avait dans son administration un chrétien nommé *Khâs eddôla*[2] Abou'lfadâïl ibn Doukhân. Parmi les *moubâchirs*, il n'y en avait pas de plus influent que lui; c'était un véritable fétu dans l'œil de l'islâm, et un furoncle sur le visage de la religion; ses méfaits sont gravés en traits ineffaçables sur les pages du temps, et les vexations qu'il a commises sont tellement connues, qu'on ne pourra jamais en perdre la mémoire. Il en était arrivé à ce point, qu'un jour il envoya un ordre, signé du sultan, à un chrétien qui avait embrassé l'islamisme, pour l'engager à revenir à sa première religion et à quitter la foi de Mahomet. Il ne cessait d'écrire aux Francs

[1] Ce prince, plus connu sous le nom de Melik es-Sâlih Nedjm eddin Eïoub, septième sultan de la dynastie des Aïoubites, monta sur le trône en 637 (1240 de J. C.), et il mourut à Mansoura (la Massoure) en 647, peu de temps après la prise de Damiette par saint Louis. C'est lui qui construisit le château de Roda, où il organisa la milice des mamlouks baharites. (Cf. J. J. Marcel, *Paléographie arabe*, p. 123; *Histoire de l'Égypte*, 325, Paris, 1834; Soïouti, *Husn el-mouhâdera*, titre des Aïoubites. Voyez les événements de cette croisade, et la captivité de Louis IX, M. Reinaud, *Extraits des Historiens arabes relatifs aux croisades*, 451 et suiv.)

[2] C'est ainsi que je suppose qu'il faut lire la leçon Khâs ed-Doulda que porte le manuscrit. C'était probablement un surnom ou le titre d'une fonction qu'Abou'lfadâïl devait au crédit et à la faveur dont il jouissait auprès du prince. D'après ce qui suit, je présume qu'il avait l'administration du domaine particulier du prince : *Nazar el-khâs*.

tout ce qui se passait chez les musulmans, chez les gouverneurs et les grands de l'État, et il les informait en détail de tout ce qui concernait ceux-ci.

Son divan était toujours encombré par les envoyés des Francs et par les chrétiens, qu'il recevait avec distinction et dont il terminait aussitôt les affaires. Il leur faisait porter mets et rafraîchissements somptueux, tandis que les musulmans les plus considérables restaient inaperçus sur le seuil de la porte, sans qu'on leur permît d'entrer; et même, quand cette faveur leur était accordée, on ne leur rendait pas le salut, et on ne leur adressait pas la parole de la même manière et dans les mêmes termes qu'aux autres personnes.

En conséquence, l'un des principaux écrivains musulmans vint trouver Khâs eddôla; il lui fit des reproches amers sur sa conduite, et il l'avertit des suites fâcheuses que cette façon d'agir pourrait amener; mais cela n'eut d'autre résultat que de faire accroître son audace et son arrogance : aussi, peu de temps après, les principaux dignitaires, les qâdis et les ulémas, s'étant rendus au divan de Melik es-Sâlih, l'un d'eux prit la parole et se mit à discourir sur les procédés hostiles des chrétiens envers les musulmans; puis, une autre personne, parlant librement sur ce sujet, raconta quelques traits du caractère des chrétiens et de leurs habitudes, et termina en disant : « Les chrétiens, en résumé, n'ont aucune conscience du calcul; et, en vérité, ils en ignorent le premier mot; car ils mettent trois en un et un en trois;

aussi Dieu a-t-il dit dans son livre[1] : « Infidèles sont « ceux qui disent que Dieu est un troisième de la « Trinité. » Or, le principe de leur foi et la base de leur religion est précisément : « Au nom du Père, « du Fils, du Saint-Esprit, Dieu unique[2]. »

Un poëte, saisissant cette pensée, plaça ce vers dans une ode[3] :

Comment pourraient-ils connaître le calcul, ceux qui font une *trinité* du Dieu *unique*, Seigneur des mondes? Que son nom soit exalté!

Puis il continua en disant : « Ne doit-on pas craindre aussi que Khâs eddôla ne fasse, dans les affaires du prince, ce qu'il pratique pour la base de sa croyance, quand même il serait le plus honnête et le plus fidèle de tous les chrétiens? Car, d'après ce principe, toutes les fois qu'il reçoit trois pièces d'or, il doit naturellement n'en payer qu'une au prince, et il doit garder les deux autres pour lui, surtout s'il considère cela comme une œuvre méritoire et comme un acte d'observance religieuse. »

L'assemblée se sépara, et il advint que le chrétien tombant sous le poids de ses violences et de sa perfidie, on l'égorgea; et la mort trancha ainsi le fil de ses jours.

Ammâr al-Yamani a récité, à cette occasion, les vers suivants[4] :

[1] *Coran*, v, 77.

[2] Le signe de la croix se dit au Caire : *Bism elâb ou elébn ou er-rouh elqoudous, allah ouâhad ; âmîn.*

[3] Ce vers est du mètre *khafîf.*

[4] Ces vers sont du mètre *kâmil.*

Dis à Ibn Doukhân quand tu iras le trouver, et que le vin perlera sur son visage :

La vie présente ne te suffit-elle pas, bien que ce soit déjà le double de ce qui est dit dans la *soura* des ornements[1]?

Frappe-toi sur ta tête avilie, quand bien même elle serait celle d'un prêtre ou d'un évêque!

Le sort a placé dans tes mains le filet pour prendre les hommes; rase-les en toute sécurité, arrache-leur même jusqu'aux moindres poils!

Le divan[2] n'a mis auprès de toi ni inspecteur, ni surveillant pour te contrôler;

Écris donc, reçois, encaisse, thésaurise; vole, trahis, sois violent et ne faiblis point;

Pleure misère, nie que tu possèdes un seul *dinâr;* fais le désolé[3], le suppliant; proteste par mille serments!

Et profite en toute hâte de l'occasion, avant que le Coran ait prononcé contre l'Évangile!

§ 2. EL-MELIK EN-NÂCER MOHAMMED IBN QALÂOUN.

Au mois de redjeb *el-ferd*[4] de l'an 700[5], le vézir du Gharb[6] vint au Caire pour se rendre au pèlerinage, et il eut une conférence avec Sultan el-Melik

[1] *Coran,* XLIII, allusion aux versets 32, 33 et 34.

[2] الديوان *eddiouân* s'entend ici de l'autorité supérieure. Cette signification est très-usitée au Caire et désigne plus particulièrement le ministère de l'intérieur, celui ou siége, à la citadelle, le substitut, l'*alter ego* du vice-roi (*kiahia* en turc; voyez ci-dessous la note sur le mot *nâïb*).

[3] Littéralement : « Couvre-toi la tête avec les deux mains placées en croix, en signe de désolation. »

[4] *Redjeb* l'unique; c'est le mois sacré isolé au milieu de l'année. (Cf. *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme,* I, 243; Bokhâri, *Sahîh,* commentaire de la sourate *Bérâ'at.*)

[5] 1301 de J. C.

[6] C'est ainsi que je lis, au lieu de *vezîr el-Arab* que porte le ms.

en-Nâcer Mohammed ibn Qalâoun[1], son lieutenant[2], l'émir Sallar, et l'émir Rokn eddin Bibars *el-djâchenguir*[3], qui lui firent des présents magnifiques et l'ac-

On lit dans la vie de Melik en-Nâcer Mohammed ibn Qalâoun (*Kitâb latâïf elakhbar el ouel fi men tecarraf fi Masr min addouel*, par Ishâqy) : « Parmi les choses qui arrivèrent sous le règne de ce prince, il advint qu'un Maghrébin se trouvait au divân, à la citadelle, chez Sallar; un écrivain chrétien portant un turban blanc entra; et le Maghrébin pensant que cet homme était musulman, se leva à son approche; mais ayant ensuite reconnu son erreur, il alla trouver le sultan et l'engagea vivement à faire changer le costume des zimmis, afin qu'on pût les distinguer des musulmans; en effet, le sultan ordonna que les chrétiens portassent dorénavant le turban bleu; les juifs, jaune; et les Sâmeri, rouge. (Voy. *Hist. patr. alex.* 603; Soïouti, *Kitâb el-aouâïl*, titre des vêtements; M. Quatremère, *Hist. des sult. mamlouks*, t. II, 2e partie, p. 177, où ce fait est rapporté différemment; *Macrizi's Geschichte der Copten, von Wüstenfeld* Götlingen 1845, p, 31. — C'est à l'obligeance de M. Defrémery que je dois la communication de cette nouvelle édition des fragments intéressants de Makrizi sur l'histoire des chrétiens d'Égypte.)

[1] Neuvième prince mamlouk baharite, qui descendit deux fois du trône et qui, après y être remonté une troisième fois, mourut en 741 (1341 de J. C.). Il avait régné, en dernier lieu, trente-deux ans et sept mois et demi.

[2] *Nâïb es-saltanet*, lieutenant du prince. Cette charge, qui fut abolie par El-Melik en-Nâcer Mohammed ibn Qalâoun, donnait presque à celui qui en était investi les pouvoirs du prince lui-même. C'était lui qui répartissait les fiefs et qui avait la direction absolue sur toute chose; toutefois, il ne pouvait conférer les dignités de grand qâdi et de vézir, non plus que celle de secrétaire d'état : il proposait au choix du prince ceux qu'il croyait aptes à ces fonctions, et il est arrivé très-rarement que ces choix n'aient pas été confirmés. Ses titres étaient : *kâfil el-memleket* et *soultân ettâni* (gardien vigilant de l'état, vice-roi). Il était suppléé par le vézir (Cf. Soïouti, *Charges et dignités des mamlouks;* M. Quatremère, *Hist. des sult. maml.* t. I, 2e partie, p. 93 et suiv.)

[3] Cf. sur la charge de *djâchenguir*, M. Quatremère, *Hist. des sult. maml.* t. I, 1re partie, p. 2. Cet émir fut plus tard le successeur pro-

cueillirent avec la plus grande distinction. Il s'entretint avec eux de l'état des chrétiens et des juifs dans son pays, où cette classe de gens était retenue dans les liens de l'opprobre et de l'avilissement; où l'on ne permettait à aucun d'eux de monter à cheval, ni d'être employé dans les services publics; il montra, en outre, sa désapprobation de ce que les zimmis d'Égypte se couvraient des plus beaux habits, montaient sur des mules, des juments et des chevaux de prix, et de ce qu'on les jugeait dignes d'être employés dans les fonctions les plus importantes et d'avoir de l'autorité sur les musulmans. Il ajouta que le pacte de leur *zimmèt* était périmé depuis l'an 600 de l'hégire; et il cita encore une foule d'arguments semblables à ceux-ci et dans le même sens.

Ces paroles firent impression sur les grands de l'état, et en particulier sur l'émir Rokn eddin Bibars *el-djâchenguir,* et sur les autres émirs; ils déclarèrent tous, d'un avis unanime, que la manifestation d'un tel état de choses donnerait en Égypte un grand relief à la religion. — En conséquence, on rassembla les chrétiens et les juifs, le jeudi 20 redjeb, et on leur notifia qu'ils ne seraient plus employés dorénavant ni dans les services publics, ni auprès des émirs; qu'ils devraient changer leurs turbans; que ceux des chrétiens seraient de couleur bleue; que ces derniers mettraient les ceintures (*zounnâr*) serrées

visoire de Melik en-Nâcer; il prit, en montant sur le trône, le surnom de Melik el-Moudaffer. Sa proclamation eut lieu en chaouâl 708 (1309 de J. C.).

au milieu du corps; et que les juifs porteraient des turbans jaunes. Les chrétiens et les juifs éprouvèrent ainsi, au Caire et en Égypte, un retour funeste pour eux vers le passé. Les chefs des deux communautés firent de vaines tentatives auprès des hommes renommés pour leur piété, auprès des grands et des principaux dignitaires, à qui ils offrirent même des sommes considérables pour qu'on revînt sur cette décision; mais ces offres ne furent point agréées, et, au contraire, on montra la plus grande sévérité dans la mise en vigueur des ordres promulgués. L'émir Rokn eddin Bibars *el-djâchenguir* fut chargé de les mettre à exécution [1]. On ferma les églises à Masr

[1] Vansleb (*Histoire de l'église d'Alexandrie*, p. 327) rapporte que sous le patriarcat de Jean, quatre-vingtième patriarche qui gouverna l'église, de l'an 1016 des martyrs jusqu'à l'an 1036 (1300 à 1320 de J. C.), « une persécution très-rude fut essuyée par les chrétiens: le sultan les obligea d'avoir tous le turban bleu, d'un vil prix, de se faire porter par des ânes; et étant montés sur ces animaux, d'avoir les deux pieds d'un même côté, afin de les ravaler et de les rendre méprisables aux autres nations de l'Égypte. Il leur ferma encore leurs églises; premièrement, celles qui sont à Masr et au Caire; et après, toutes les autres qui sont dans l'Égypte, excepté celles des quatre monastères du désert de Saint-Macaire et celles d'Alexandrie. Jusqu'à ce qu'un ambassadeur du Lascaris, seigneur de Constantinople(?), intercédant pour eux, l'église des Jacobites, nommée Notre-Dame de Moallaca, et celle de l'archange Saint-Michel, qui en est proche, furent ouvertes de nouveau, après qu'elles eurent été fermées six cent trois jours. Et peu après cet ambassadeur, il en arriva un autre du *Bersciennuni* (*Barcilouna*) qui intercéda aussi pour les chrétiens; et alors deux autres furent encore ouvertes dans le Caire, celle d'*Haret Zueilè* (où demeure le patriarche copte) et celle des Melchites, dans le *Binducaniïn*. (Cf. Renaudot, *loc. laud.* 603 et suiv. *Histoire des sultans mamlouks*, t. II, 2[e] part. p. 180; M. Wustenfeld, *loc. laud.* 32.) Ce dernier auteur rapporte « que l'an 704, le roi de

(vieux Caire) et au Caire, et on mit les scellés sur les portes, après les avoir clouées [1].

Le vingt-deuxième jour de redjeb, tous les juifs avaient déjà pris le turban jaune, et les chrétiens le turban bleu; et si quelqu'un d'entre eux montait à cheval, il devait replier sous lui l'une de ses jambes; puis on congédia les zimmis des emplois publics, comme aussi de ceux qu'ils occupaient auprès des émirs; et on leur défendit de monter sur des chevaux ou sur des mules. Par suite, plusieurs d'entre eux se firent musulmans, et on cite, entre autres, Emîn el-Mulk, *moustaofi es-sohbè* [2].

Barcelone envoya au sultan des présents magnifiques et plus nombreux que de coutume, et il sollicita, par écrit, la réouverture des églises; on déféra à sa demande et on autorisa la réouverture de l'église jacobite de *Hârèt Zouéïlè* et de celle dite *Bendouqâniïè* au Caire.» — Cette dernière est aujourd'hui l'église patriarcale grecque non unie.

On lit, de plus, dans le récit de Makrizi (M. Wüstenfeld, *loc. laud.* p. 31) : «On publia un ordre au Caire portant qu'il serait licite de piller et de mettre à mort le zimmi qui ne se conformerait pas aux ordres du prince; il y eut de grands troubles à ce sujet; on poursuivait les zimmis; on foulait aux pieds ceux que l'on rencontrait sans le costume qui leur était prescrit; et on les frappait sur le cou jusqu'à ce que, pour ainsi dire, mort s'en suivît. De même, si quelqu'un d'eux venait à passer sur une monture sans mettre ses pieds du même côté, on le jetait à bas de sa bête et on le meurtrissait de coups.»

[1] Les serrures (*dabbè*) sont ordinairement en bois, et, pour empêcher qu'on ne puisse les ouvrir, on les condamne souvent, en les clouant, soit après un décès, soit après une descente de justice. (Voy. Lane, *Manners and customs of the modern Egyptians.*)

[2] L'apostasie d'Emîn el-Mulk est mentionnée par Makrizi, *Hist. des sult. maml.* traduite par M. Quatremère, t. II, 2e partie, p. 179. Le *moustaofi* (voyez, sur cette charge, M. Quatremère, *loc.*

Le sultan ordonna d'expédier des ordres dans toutes les provinces nouvellement annexées à ses états et dans lesquelles il se trouverait des maisons occupées par des juifs et des chrétiens, afin que toutes celles qui seraient plus élevées que les habitations des musulmans des alentours fussent démolies jusqu'à la hauteur de celles-ci; que, de plus, tous les zimmis qui auraient une boutique dans le voisinage des musulmans, abaissassent leur *mastabé*[1], afin que celui des musulmans fut plus élevé que le leur; il enjoignit, en outre, de veiller au maintien des signes distinctifs (*ghiâr*) extérieurs, conformément à l'ancien usage.

Le courrier (*el-bérîd*) qui portait ces ordres arriva à Damas le premier chabân; et le lundi suivant, 7 du même mois, on fit lecture des règlements (*chourout* « conditions[2] ») imposés aux zimmis de Damas,

laud. t. I, 1re partie, p. 202) était placé auprès de l'inspecteur de l'armée, *nâzir el-djeïch.* Il avait sous ses ordres plusieurs *moustaofis* chargés d'expédier les affaires générales ou particulières de l'état. Sa juridiction s'étendait dans tout l'empire, en Égypte comme en Syrie. C'est lui qui écrivait les diplômes qui devaient recevoir l'apostille du prince, et qui avaient pour objet tantôt ce qui doit se faire dans les provinces, tantôt des concessions, tantôt le choix des secrétaires appelés à remplir des emplois subalternes, etc.

[1] Ce mot désigne, en général, un banc en pierre; placé extérieurement, près de la porte d'entrée de la maison, et adossé au mur: il sert de marchepied pour monter à cheval; à l'intérieur, sous le vestibule, il est destiné à l'usage des domestiques. Il désigne ici le sol de la boutique même, qui n'est pas au niveau de la voie publique, mais qui se trouve plus élevé ordinairement de 75 centimètres environ.

[2] C'est-à-dire, des conditions auxquelles ils étaient assujettis en échange de la conservation de leur vie et de leur foi.

en présence du *nâïb* du sultan, des émirs et des qâdis. Les émirs convinrent de renvoyer les zimmis des emplois qu'ils occupaient; et on publia les ordonnances d'après lesquelles il leur était interdit de monter, soit à cheval, soit sur toute autre bête de selle. Puis, le 25 du même mois, on proclama à Damas le rescrit du vice-roi qui enjoignait aux zimmis de porter sur leur tête les signes distinctifs : la marque des chrétiens était le bleu; celle des juifs, le jaune, et celle des habitants de Samâra, le rouge[1]. On tint la main à l'exécution de cet ordre; et, en effet, le dimanche suivant, tous les juifs avaient pris la couleur qui leur était assignée; c'était, en vérité, un beau spectacle! Après eux, vint le tour des chrétiens et des Sâmeris; grâces et louanges en soient rendues à Dieu!

On se mit ensuite à démolir les églises, et principalement celles du Caire; les ulémas, les jurisconsultes et les qâdis se réunirent en conseil à cette occasion, et l'on dit même que le qâdi Ibn er-Refa'a[2],

[1] D'après le *Moulteka*, les couleurs rouge et jaune sont condamnables (Cf. Dozy, *Dict. détaillé des noms des vêtements chez les Arabes*, p. 7). Les couleurs les plus agréables à Dieu sont le blanc et le noir.

[2] Ibn er-Refa'a. Son nom entier est El-Imâm Nedjm eddîn Aboul-Abbas Ahmed ibn Mohammed ibn Ali ibn Mourtefa el-ansâri. Il naquit à Fostat, en 645; il était l'émule de Naouâoui et de Rafiy, et on le regarde comme l'un des hommes les plus savants de son époque; il composa divers ouvrages, et, entre autres, le livre intitulé *El-matleb*, divisé en soixante parties dont la première a pour titre : *En-nefâïs fi hedm elkénâïs* (recueil de faits précieux sur la destruction des églises); il mourut au Caire, en 716. (Soïouti, *Husn elmouhâdera*,

nâïb (du chef) de la justice en Égypte [1], avait déjà rendu un *fetoua* autorisant la démolition des églises. Cependant, après une longue conférence et une discussion animée, sur ce sujet, dans le conseil des ulémas, le *qâdi al-qoudât*[2] Taqy eddîn ibn Daqyq el-'Yd[3] prit la parole, et il rendit un *fetoua* portant

titre des *imâms mudjtahidîns* et Renaudot, *loc. laud.* 604.) D'après Abou'lféda, *Annales muslemici*, t. V, p. 243, la mort de ce jurisconsulte aurait eu lieu dans l'année 710 de l'hégire (1310).

[1] *Nâïb elhukm bi Masr;* dans un *huddjet* délivré au Caire, l'an 948, le nâïb prend le titre suivant : *khalifét el-hukm el-azîz fil-diiâr el-masriiè, aïadallâhou téâla ahkâmahou ou ahçana ilèihi.*

[2] Chef du corps judiciaire en Égypte; il résidait au Caire. De nos jours, le qâdi, envoyé annuellement de Constantinople au Caire, prend aussi, dans les actes judiciaires délivrés par lui ou par son *nâïb* au *mehkèmè* (*beït el-hâkim,* tribunal), le titre de *qâdi alqoudât el-masriiè,* chef suprême de la justice en Égypte. Dans un *huddjet* de l'an 1260, il prend le titre de *qâdi al-qoudât iômaïzin fi Masr el-mahmiiè,* présentement chef de la justice au Caire, la bien gardée.

[3] Soïouti (*Husn elmouhâdera*) cite plusieurs fois Ibn Daqyq; il lui a consacré une notice assez étendue au titre des *Mudjtehids,* et il est loin de partager, à son égard, l'opinion d'Ibn Naqqâch. Je suis porté à croire, d'ailleurs, que l'acte de tolérance mentionné ici est la seule cause du jugement sévère qu'il porte contre lui. Soïouti, dont le témoignage a bien quelque autorité, place, au contraire, Ibn Daqyq au rang des *mudjtehids,* des hommes les plus versés dans les sciences religieuses et profanes; il dit qu'on venait le consulter de toutes les parties de l'Orient; que son esprit sagace élucidait toutes les questions au moyen de sa connaissance profonde des traditions, de l'histoire, des livres saints, etc.; il le regarde comme l'homme le plus savant de son temps. Son nom entier est El-Cheikh Taqy eddîn ibn Daqyq el-'Yd Abou'lfeth Mohammed ibn elcheikh Medjd eddîn Ali ibn Ouahb ibn Mouti el-Qachîri el-Qoûci. Il était originaire de Qoûs, résidence habituelle de sa famille; il naquit en mer en vue de Yambo, pendant le voyage que ses parents faisaient à la Mekke; il fut élevé à Qoûs, et il parcourut ensuite l'Égypte et la Syrie. Soïouti (titre des *Qâdis d'Égypte*) raconte que Ibn Daqyq fut investi, en 695, de la

qu'on ne toucherait point aux églises, tant qu'il ne serait pas prouvé qu'elles fussent de construction nouvelle[1]; mais que, ce point une fois constaté, on devrait alors les démolir. Pour moi[2], je pense que ce *fetoua* doit être compté au nombre des erreurs commises par ce *Qâdi el-Qoudât* (que Dieu le reçoive dans sa miséricorde!); d'ailleurs, il est connu pour son peu de fond dans la science des traditions[3] et dans la connaissance de ce qui s'est pratiqué dans les conquêtes de l'islâm sur les pays infidèles pris par force ou par capitulation. Au reste, quant à la pénétration, à l'explication et à l'analyse profonde des expressions difficiles (du Coran et de la Sounna), le cheikh Taqy eddîn était une mer, dont, comme dit le proverbe, on ne pouvait trouver le fond.

§ 3. EL-MELIK ES-SÂLIH SALÂH.

Es-Soultân el-Melik es-Sâlih Salâh ibn el-Melik en-

charge de *qâdi alqoudât* après l'avoir refusée avec la plus vive instance. Asnâoui, dans ses *Tabaqât* parle longuement de lui. On rapporte qu'il se démit plusieurs fois de ses fonctions, qu'on lui fit reprendre successivement. Jusqu'à lui les qâdis alqoudât portaient des vêtements de soie; il en prit un de laine, et il décida que tel serait, dorénavant, le costume des qâdis. Il mourut en chaouâl 702 (1303 de J. C.). Voyez le récit de cette persécution, la conduite de Taqy eddîn et les détails fournis par Nowaïri, *Hist. des Sultans Mamlouks*, t. II, 2e partie, p. 177-180.

[1] M. Wüstenfeld, *loc. laud.* p. 31.

[2] Dit Ibn Naqqâch, l'auteur de ce fetoua.

[3] Les expressions *fenn elnaql* et *eloulonm ennaqliïè* désignent la science de l'histoire, des traditions, du Coran, de la biographie, etc.; par contre, *ouloum el-aqliïè* désigne les sciences humanitaires, savoir: le *sarf*, le *nahou*, le *beïân*, le *mantyq* et le *méâni*, etc.

Nâcer Mohammed ibn Qalâoun [1] fut contraint à promulguer, en 755, des ordres formels pour défendre de donner aucune place aux zimmis dans les affaires des musulmans; pour leur ôter, au contraire, les emplois qu'ils occupaient; et pour les obliger, en outre, à observer les conditions générales qui leur étaient imposées *ab antiquo*.

Il envoya des rescrits conçus dans ce sens à toutes les grandes mosquées, et il enjoignit aux *khâtibs* d'en donner lecture en chaire (sur le *menber*), à la prière du vendredi suivant. L'œuvre de Dieu eut donc son cours à l'égard des zimmis, et l'œil irrité des fidèles en brilla de joie [2].

§ 4. EL-MELIK EN-NÂCER HAÇAN.

Pendant le règne de Soultân el-Melik en-Nâcer Haçan ibn Mohammed ibn Qalâoun [3], ou plutôt à l'époque de sa restauration, ce prince confirma et renou-

[1] El-Melik es-Sâlih Salâh eddin Sâlih, ibn el-Melik en-Nâcer Mohammed ben Qalâoun, huitième fils de Melik en-Nâcer, monta sur le trône à la fin de 752 (1351 de J. C.), et fut ensuite déposé en chaouâl 755. (Cf. Soïouti; Ishâqy.)

[2] M. Wüstenfeld, *loc. laud.* p. 32.

[3] Ce prince était monté sur le trône le 12 ramadan 748; il en fut chassé par son frère Sâlih Salah, après la mort duquel il régna de nouveau jusqu'en 762 (1361 de J. C.), époque où il fut assassiné par l'un de ses mamlouks. (Cf. Ishâqy; J. J. Marcel, *Hist. de l'Égypte*, p. 376.) C'est ce prince qui a fait édifier au Caire, sur la place Rouméilè, la belle mosquée connue sous le nom de Gâmi' Soultân Haçan. (Cf. *Description de l'Égypte*, état moderne, t. XVIII, 2ᵉ part. 304). Les gardiens de la mosquée prétendent montrer encore aux visiteurs, sur les dalles du temple, les traces du sang de ce malheureux prince.

vela les règlements établis par El-Melik es-Sâlih Salâh, son frère; il ordonna de saisir et de punir sévèrement tout individu qui contreviendrait aux ordres de Dieu, de son prophète, et des princes ses pieux prédécesseurs[1]. C'est ainsi qu'il fit revivre la loi du prophète élu, et qu'il attira sur lui et sur son règne les vœux et les bénédictions de tous les vrais croyants. Il chargea du soin de veiller à l'anéantissement de ces graves abus, le très-illustre, le chef suprême, le parfait, le fidèle, le vézir, le noble, l'éclairé, l'insigne des insignes d'Égypte et de Syrie, Abou'l Mahâcin...[2] Taqy eddîn, qui remplit admirablement ses fonctions et qui détruisit sans pitié tous les actes de perversité (les trangressions aux conditions du *zimmèt*). Puisse le Très-Haut récompenser de ses dons les plus parfaits ceux qui ont rempli ce devoir, et couvrir de ses dons les plus complets, ceux qui ont ainsi mérité ses grâces!

Tel est aujourd'hui l'état de cette question dans la loi lumineuse, resplendissante et pure de l'islâm. Que Dieu achève son œuvre! Louanges lui soient rendues, à lui le Dieu unique! Que ses bénédictions reposent sur notre seigneur Mohammed, sur sa famille et ses compagnons! Paix sur eux!

[1] Il remit en vigueur les capitulations imposées aux chrétiens par Omar (cf. Renaudot, *loc. laud.* p. 607 et suiv.).

[2] Il y a ici une lacune que je n'ai pu suppléer.

DEUXIÈME PARTIE.

CONDITIONS [1] IMPOSÉES AUX CHRÉTIENS DE L'ARABIE.

Au nom de Dieu clément et miséricordieux!

Abou Daoud [2] rapporte que le Prophète accorda la paix aux chrétiens de Nadjrân [3] à la condition qu'ils donneraient aux musulmans mille *hullè* [4], dont la première moitié serait livrable pendant le mois de safar, et la seconde pendant celui de redjeb; de plus, et à titre de prêt, trente cuirasses, trente chevaux, trente chamelles et trente pièces de chaque espèce des armes avec lesquelles ils combattaient les musulmans [5]. — Les chrétiens de Nadjrân, d'autre part, se portèrent garants de la complète consignation du tout, à la condition, toutefois, qu'on ne

[1] عهد *Ahd.* Ce mot désigne un lien, un engagement, un pacte, un traité qui oblige réciproquement les parties contractantes. Il est employé pour qualifier les traités conclus entre la Porte Ottomane et les puissances européennes (*ahd nâmèï houmâïoun*). Il se dit aussi du pacte qui lie le prince à ses sujets, et *vice versa*, et qui constitue son droit au trône; de là vient l'expression *véli ul-ahd*, « héritier présomptif de la couronne. »

[2] Abd errahmân ibn el-Hormouz el-'Aradj Abou Dâoud, de Médine, est l'un des principaux disciples de l'islâm; il étudia les traditions sous Abou Horeïra et Ibn Abbas; il mourut à Alexandrie, l'an 117, (*Tabaqât eloumem*, p. 69.)

[3] Ville célèbre du Yémen. (Voy. Édrici, trad. I, 143; M. Caussin de Perceval, *loc. laud*, I, 60; *Géographie d'Aboulféda*, texte arabe par MM. Reinaud et Mac Guckin de Slane, p. 92).

[4] Vêtement composé de deux pièces, savoir : le *ridâ*, qui se jetait sur les épaules, et l'*izâr*, qu'on attachait autour des reins. (Voy. sur ce dernier mot, Dozy, *loc. laud.* 37.)

[5] Voy. M. Caussin de Perceval, *loc. laud.* III, 277.

détruirait pas leurs églises, qu'on n'exilerait point leurs prêtres, et qu'on ne les vexerait point eux-mêmes dans l'exercice de leur religion [1], tant qu'ils ne donneraient à cela aucun motif [2], et tant qu'ils ne feraient pas l'usure [3].

Abd errahmân ibn Ghounm [4] a dit :

[1] Pour les contraindre à embrasser l'islamisme.

[2] C'est-à-dire, tant qu'ils ne feraient rien qui violât le pacte conclu entre eux et les musulmans : car ceux-ci, ne pouvant *légalement* rien exiger au delà des termes du pacte existant, se seraient regardés comme déliés de tout engagement, du jour où les chrétiens auraient contrevenu à l'une des conditions stipulées. Cette formule conditionnelle se retrouve dans le protocole du traité de paix signé entre la Porte et Venise, l'an 947 de l'hégire : « Moi, le roi des rois, le premier des khaqâns, le diadème des princes de la terre, soultân Suleïmân Khân, fils de soultân Sélîm Khân, ayant été supplié par l'ambassadeur du doge de Venise d'accorder mon agrément impérial à la conclusion d'un traité de paix et d'amitié, aux conditions ci-après établies, — Je m'engage, quant à la durée et à la vigueur de ce pacte impérial, et je jure par l'unité du Dieu très-haut, créateur du ciel et de la terre, qu'il n'y sera porté, de ma part, aucune atteinte, *tant que* les Vénitiens, de leur côté, ne contreviendront point à ces conditions. » Il se termine ainsi : « Écrit à Constantinople, la bien gardée, siége du khalifat, le 1er djemâdi second de l'an 947 de notre grand prophète Mohammed *el-moustafa* (que la bénédiction de Dieu et la paix reposent sur lui !) ; et le 2 octobre de l'an (1540) de Jésus, le prophète (que la paix soit sur lui !). » Ces formules ont été conservées, ou à peu près, dans les traités de 984, 1004, 13, 28, et 50 ; elles ont ensuite complétement disparu dans les conventions ultérieures.

[3] Littéralement, tant qu'ils ne mangeraient pas l'usure. Le verbe *akal* « manger, » s'emploie pour toutes choses, surtout en arabe vulgaire ; ainsi l'on dit : « manger (recevoir des cadeaux illicites) ; manger la bastonnade », etc. Les verbes *khorden* en persan, et *ïèmek* en turc, ont la même signification. (Voy. sur l'interdiction de l'usure, *Coran*, III, 125.)

[4] Abd errahmân ibn Ghounm el-Ach'ari est mentionné par Soïouti

« Nous avons écrit ce qui suit à Omar ibn el-Khattâb [1], de la part des chrétiens de N.... [2].

« Lorsque vous avez marché contre nous, nous vous avons demandé [3] l'*amân* [4] pour nous, nos familles, nos biens, et pour tous ceux de notre croyance; nous avons pris envers vous l'engagement de ne construire dorénavant dans nos villes et leurs environs, ni couvents, ni églises, ni maison patriarcale [5], ni hermitage; nous ne réparerons pas ceux de ces édifices qui seront en ruines, et non plus ceux qui se trouvent dans les quartiers musulmans. Nous ne refuserons point l'entrée de nos églises aux musulmans, ni pendant le jour, ni pendant la nuit; nous en élargirons les portes pour en faciliter l'accès aux passants et aux voyageurs; nous recevrons chez nous tout voyageur musulman, et nous l'hébergerons pendant trois jours [6]; nous ne donnerons point asile

(*Husn elmouhâdera*), au titre des *compagnons du Prophète* qui vinrent en Égypte; il mourut l'an 78 de l'hégire.

[1] Deuxième khalife, successeur d'Abou Bekr.

[2] Ce document paraît avoir été la formule générale souscrite par les chrétiens des villes soumises.

[3] Le prétérit, en arabe, est souvent pris dans le sens du présent, afin de donner plus de force au sujet, et de lui appliquer un tel degré de certitude qu'on puisse le regarder comme déjà accompli. (De Sacy, *Gramm. arabe*, 2e éd.)

[4] امان « merci, sûreté, protection, etc. (Voy. la définition de ce mot, du Caurroy, *loc. laud.* 215.)

[5] قلاية *qallâïè*. Ce mot se dit encore aujourd'hui, au Caire, de la maison du patriarche copte (non uni).

[6] Littéralement, pendant trois nuits. Les Arabes comptent par nuits et non par jours. La première heure du jour musulman commence à compter du moment où le soleil disparaît à l'horizon. (Cf. les *Origines gauloises* de la Tour d'Auvergne, p. 30.)

aux ennemis de l'état[1], ni dans nos églises, ni dans nos maisons, et nous ne cacherons aux musulmans rien de ce qui pourrait leur nuire; nous n'enseignerons point le Coran à nos enfants; nous ne prêcherons point notre loi, et nous n'y appellerons personne; nous n'empêcherons pas non plus aucun des nôtres d'embrasser l'islamisme, si telle est sa volonté.

« Nous traiterons les musulmans avec honneur et considération, et nous nous lèverons de nos siéges lorsqu'ils voudront s'asseoir.

« Nous ne nous assimilerons point à eux en quoi que ce soit dans les vêtements, tels que le *calançoua*[2], le turban, les chaussures; et non plus dans la séparation ou l'arrangement des cheveux.

« Nous n'emploierons point leurs expressions[3]

[1] *Djâçous*, littéralement, aux espions qui pourraient venir du dehors avec des intentions hostiles.

[2] Bonnet tout simple de la forme de la tête. (Abd ellatif, *loc. laud.* 226.) Suivant d'autres, ce mot désignerait une pièce de laine tissée qu'on portait sur la tête et qui retombait sur les épaules; enfin, on lit dans le *Sirèt elhalebiïè* (titre *Libâs*), que le Prophète portait un *calançoua* de Malatia, c'est-à-dire de petite forme, de la grandeur de la tête, et avec deux oreillères; il mettait le calançoua pour se rendre à la guerre; les longs calançoua ne datent que du temps du khalife Al-Mansour. Mahomet disait: « La différence entre nous et les polythéistes consistera en ce que nous mettrons le turban sur le calançoua; cependant, il mettait aussi le calançoua sans turban et *vice versa.* » — Le bonnet des prêtres grecs d'Orient se nomme *calôcè*. (Voy. aussi sur ce mot, Dozy, *Dictionnaire des noms des vêtements des Arabes*, 365; M. Defrémery, Ibn Batoutah, *Voyage dans l'Asie Mineure*, p. 17; *Voyage dans la Perse et l'Asie centrale*, p. 119.)

[3] Telles, par exemple, que ces expressions usitées seulement entre musulmans; *selâm aleïkoum; merhaba; hadretak*, etc. qui ne

dans le langage, et nous ne prendrons point leurs surnoms[1].

« Nous ne nous servirons point de selles sur nos montures; nous ne porterons point de sabre; nous ne fabriquerons point d'armes, et nous n'en porterons point sur nous; nous ne ferons point graver nos cachets en caractères arabes; nous ne vendrons point de liqueurs fermentées (*khoumour*).

« Nous nous raserons les parties antérieures de la tête[2]; nous conserverons dans nos vêtements les mêmes formes que par le passé; nous porterons des ceintures[3] au milieu du corps; nous ne ferons point paraître nos croix[4] et nos livres dans aucune des rues fréquentées par les musulmans, pas plus que dans leurs marchés.

peuvent être échangées entre eux et les chrétiens, ni même employées par ceux-ci avec leurs coreligionnaires.

[1] *Kouniët.* (Voy. de Sacy, *Gramm. ar.* II, p. 50 et suiv.)

[2] Afin de ne point choquer la vue des musulmans qui se rasent presque entièrement la tête : cette coutume existe encore, en général, de nos jours.

[3] *Zounnâr* est la ceinture de cuir que les chrétiens et les mages étaient dans l'usage de porter; les musulmans mettent le *hizâm*, qui est ordinairement un châle de cachemire ou une pièce de mousseline blanche ou de soie rouge brodée d'or. (Voy. Garcin de Tassy, *Exposé de la foi musulmane*, 94.) Aujourd'hui, le *zounnâr* n'est guère plus porté que par quelques prêtres des rits orientaux. (Voy. sur l'usage et l'origine du *zounnâr*, Abudaqni *Hist. Jacobitarum*, p. 59 et 116.)

[4] Aujourd'hui encore, en Turquie, les chrétiens zimmis sont dans l'usage de couvrir la croix d'un voile, lorsqu'ils la portent en public, dans les enterrements; les prêtres francs, seuls, ne sont point assujettis à cette obligation : les uns et les autres, en Égypte, portent la croix à découvert.

« Dans nos églises, nous n'agiterons nos cloches [1] que très-doucement, et nous n'élèverons point la voix lorsqu'un musulman sera présent; nous ne ferons point entendre nos chants en accompagnant nos morts. Nous ne montrerons point nos palmes [2] et nos idoles [3]; nous ne porterons point de cierges dans les rues [4]; nous n'enterrerons point nos morts dans le voisinage des musulmans [5].

« Nous ne prendrons point pour esclaves les individus qui sont échus en partage aux musulmans, et nous ne chercherons point à avoir vue dans la maison de ces derniers. »

Quand j'eus apporté ce document à Omar ibn el-

[1] *Nâqoûs*, cloches, ou plutôt espèce de crécelles employées dans l'église d'Orient pour appeler les chrétiens à la prière. (Voyez la description et l'origine des cloches en bois de l'Église d'Orient, Vansleb, *Hist. de l'Église d'Alexandrie*, p. 59; et *Turquie chrétienne*, par Pétis de la Croix, p. 35.)

[2] Le texte porte *cha'ânîn*, et la véritable leçon, selon le *Qâmous*, serait *sa'ânîn;* mais l'usage a consacré l'expression *'yd ech-cha'ânîn*, le dimanche des Palmes (des Rameaux), auquel ce passage fait allusion. Il y avait autrefois, le jour des Rameaux, une procession qui se rendait de l'église de Saint-Sergius, au vieux Caire, à celle du Sauveur (*essôtir*). Cette procession fut successivement interdite et autorisée. (Cf. Renaudot, *loc. laud.* 435.)

[3] *Thâghout*. Ce mot désigne ici les statues de la Vierge, des saints, etc.

[4] Dans les processions extérieures et les enterrements.

[5] La plupart des cimetières, en Turquie, sont dans l'intérieur des villes; tandis que, au contraire, les lieux de sépulture des chrétiens sont placés au dehors, et quelquefois même assez loin de la ville. On lit dans Burkhart (*Voyage en Arabie*, trad. par Eyriès, I, 19) : « Que si un chrétien meurt à Djidda, il n'est pas enterré à Djidda, parce que c'est un terrain sanctifié appartenant à la cité sainte; il est inhumé dans une des petites îles de la baie de Djidda. »

Khattâb, il ajouta ceci : « Nous ne frapperons aucun musulman. »

« Telles sont les conditions auxquelles nous avons souscrit, nous et tous les membres de notre nation, et en échange desquelles nous recevons l'*amân*. Si nous venions à enfreindre quelqu'une de ces conditions, acceptées par nous, les musulmans n'auraient plus alors aucun *zimmèt*[1] à observer à notre égard, et il leur serait permis et licite de nous traiter comme des rebelles et des séditieux. »

Omar dit alors à Ghounm : « Signe-leur ce qu'ils ont demandé, après, toutefois, avoir ajouté ces nouvelles conditions que je leur impose, en outre de celles qu'ils ont déjà souscrites : ils n'achèteront jamais d'individus faits prisonniers par les musulmans, et celui qui, avec intention, aura frappé un musulman, sera mis aussitôt hors la loi (hors de la garantie de ce pacte). »

Nafi[2] rapporte ce qui suit, d'après Aslam, affranchi d'Omar ibn el-Khattâb : « Omar publia des ordres relatifs aux chrétiens de Syrie; ils portaient que leurs étriers seraient coupés; qu'ils monteraient sur

[1] *Zimmèt* est l'obligation, le devoir qui pèse sur quelqu'un; de là, les *raïas* sont désignés, en Turquie, sous le nom de *zimmis*, c'est-à-dire qu'ils sont sous le poids ou la garantie d'une obligation, d'un devoir.

[2] Nâfi ibn Abderrahmân ibn Abi Na'îm, affranchi de Djefoun ibn Chaoub Leïthi, était originaire d'Ispahan. C'est lui qui enseigna la lecture du Coran aux habitants de Médine et à l'imâm Mâlik; les contrées du Maghreb ont adopté sa manière de lire ce livre. Il passa soixante et dix ans à Médine, et il mourut l'an 169. (*Tabaqât eloumem*, p. 77.)

des bâts[1] et assis d'un seul côté, c'est-à-dire que leurs pieds seraient placés du même côté. » Il convient même, d'ailleurs, qu'on ne leur permette de monter que dans les lieux écartés et dans les voies désertes; mais quant aux places publiques et à l'intérieur de la ville où les musulmans pourraient être gênés par leur passage ou scandalisés de les voir sur des montures, cela, grand Dieu! ne peut jamais être toléré; à moins, pourtant, qu'il ne s'agisse d'un vieillard très-âgé et contraint de se faire porter, par suite de son grand âge; dans ce cas seulement, l'usage d'une monture sera permis. — Telles sont les conditions qui furent imposées aux chrétiens par Omar ibn el-Khattâb.

Dans une autre série de traditions du même auteur, on lit : « Nous nous engageons à découvrir le visage de nos morts[2]; » dans une autre série, on lit encore : « nous n'aurons point d'armes dans nos maisons, sans quoi elles seraient considérées comme de bonne prise; aucun de nous, en outre, ne s'associera à un musulman, à moins que celui-ci ne soit le chef de la société. »

Les ulémas, dit Ibn Hazm, dans son livre intitulé *Mérâtib ul-idjma'*, diffèrent d'opinion sur l'annulation du pacte conclu avec les zimmis, et sur leur mise

[1] أكفى, *Oukouf*, pluriel de *ikâf*, sorte de bât.

[2] Les musulmans conduisent leurs morts au cimetière le corps voilé et recouvert d'un drap, et le plus souvent d'un cachemire; tandis que, dans certaines parties de la Turquie d'Europe, les chrétiens indigènes sont dans l'usage de laisser les morts dans la bière à visage découvert; ce n'est qu'au cimetière qu'on ferme le cercueil.

à mort ou leur réduction en captivité, dans le cas où ils viendraient à manquer à l'une des conditions énumérées ci-après, savoir : « Ils payeront quatre *mithqâls* d'or à la fin de chaque année, soit chaque *dinâr* de onze *dirhems* [1]; il ne bâtiront point de nouvelles églises ou chapelles, ni de nouveaux couvents ou ermitages; ils n'en répareront point les parties tombées en ruines; ils n'empêcheront point les musulmans d'y séjourner, soit de jour, soit de nuit; ils en élargiront les portes pour leur en faciliter l'entrée; ils hébergeront pendant trois jours tous les musulmans qui se présenteront chez eux; ils ne donneront point asile aux ennemis de l'état, et ils ne cacheront point aux musulmans ce qui pourrait leur faire du tort; ils se lèveront de leurs siéges à leur approche, et ils ne chercheront point à s'assimiler à eux en quoi que ce soit, ni dans les vêtements, ni dans la coupe de leur chevelure; ils n'emploieront pas les mêmes termes qu'eux dans le langage; ils ne prendront aucun de leurs surnoms; ils ne monteront point sur des selles; ils ne porteront aucune arme; ne feront point graver de cachets en arabe; ne vendront pas de vin; ils se raseront le devant de la tête, mettront les ceintures dites *zounnâr*, ne montreront point la croix; ils n'enterreront point

[1] Le *dinâr* et le *dirhem* ont varié de valeur; plus bas même, le dinâr n'est compté qu'à dix dirhems. (Voy. Lane, *loc. laud.* I, 129; II, 378; J. J. Marcel, *Contes arabes*, III, 379; de Sacy, *Chrest. ar.* I, 247; II, 283, 284; Defrémery, *Voyages d'Ibn Batoutha dans la Perse*, 49.)

leurs morts dans le voisinage des musulmans; ils ne feront aucune impureté[1] dans les rues des musulmans; ils agiteront doucement leurs cloches, et ils n'élèveront pas fortement la voix dans les églises; ils ne feront publiquement aucune de leurs cérémonies; ils ne prendront point d'esclaves parmi ceux qui seront échus en partage aux musulmans; ils ne donneront point de renseignements aux ennemis des vrais croyants[2]; ils ne frapperont point les musulmans; ne leur diront point d'injures et ne prendront aucun d'eux pour serviteur ou domestique[3]. Ils ne feront rien entendre de leur idolâtrie aux musulmans; ils ne prononceront point de blasphème contre aucun des prophètes (que la paix soit sur eux!); ils ne laisseront pas voir de vin; ils n'épouse- point de femmes dont le degré de parenté interdit l'union; et ils laisseront les musulmans habiter au milieu d'eux.

Or, dans le cas où les zimmis viendraient à manquer à l'une de ces diverses obligations, les

[1] C'est-à-dire qu'ils ne satisferont à aucun besoin naturel, etc.

[2] Les jésuites furent persécutés à Constantinople, et menacés de la mort, sous le règne de Soultan Ahmed, sous l'inculpation d'avoir favorisé l'évasion des esclaves, baptisé des Turcs et entretenu des correspondances avec les ennemis du sultan. (Pétis de la Croix, *Turquie chrétienne*, préface.)

[3] En Turquie, aucun chrétien, fût-il européen, ne peut avoir de musulman à son service. Il n'en est pas de même en Égypte, où les Arabes remplissent les fonctions de cuisinier, valet de chambre et palefrenier, chez les chrétiens et les juifs. Il ne faut pas oublier pourtant que les Arabes font partie en Égypte de la race vaincue, et que, à ce titre, ils sont presque autant méprisés que les zimmis par la nation conquérante.

ulémas, ainsi qu'il est dit plus haut, ne sont pas d'un avis unanime pour prononcer l'annulation du pacte conclu avec eux et leur mise à mort ou en captivité. Ce qui, pourtant, est la preuve de la rupture du pacte quand ils contreviennent à l'un de ces articles, c'est :

1° Cette parole de Dieu[1] : « Cela, toutefois, ne concerne pas les polythéistes avec lesquels vous avez fait des conventions; qui, en outre, n'ont manqué à rien envers vous, et qui n'ont prêté à personne de secours contre vous; remplissez ponctuellement vos engagements envers eux, jusqu'à l'expiration du terme.[2] » Or, ce verset s'applique, en général, à toutes les conditions imposées aux zimmis; et il en résulte que s'ils viennent à manquer à l'une d'elles, le pacte est rompu.

2° Cette parole de l'imâm Ali : « Si j'étais resté chez les chrétiens des Beni Taghlib[3], j'en aurais fait un grand carnage, et j'aurais réduit leurs familles en captivité; mais j'ai souscrit un pacte conclu entre eux et le Prophète, à la condition qu'ils ne prêteraient pas secours à leurs frères. » On voit naturellement par là, que le pacte aurait été rompu s'ils avaient manqué à l'une des conditions stipulées.

On rapporte sur Omar le fait suivant : « Un zimmi ayant un jour piqué par derrière un mulet qui portait

[1] *Coran*, IX, 4.

[2] C'est-à-dire jusqu'à l'époque déterminée pour la durée de la convention.

[3] Tribu chrétienne de l'Arabie. (Cf. M. Caussin de Perceval, *loc. laud.* II, 392; III, 522.)

une musulmane[1], celle-ci tomba, et dans sa chute découvrit sa nudité. Omar ordonna de saisir cet homme et de le pendre aussitôt sur le lieu même où l'accident avait eu lieu; et il ajouta : « Nous n'avons contracté avec eux qu'à la condition qu'ils payeraient le *djiziè*, et qu'ils resteraient toujours dans un état d'humiliation et de servage[2]. »

On raconte aussi que les Beni Taghlib vinrent un jour trouver Omar ibn Abd el-Azîz en lui disant : « Prince des croyants! nous sommes une tribu arabe, dis-nous ce que nous avons à faire[3]! — Vous êtes chrétiens, leur dit le khalife? — Oui, répondirent-ils. — Qu'on aille quérir un vétérinaire[4], repartit Omar! » Puis, cet homme étant venu, il leur coupa les cheveux du devant de la tête, et déchira un morceau de leur vêtement[5], dont ils devaient se servir ultérieurement en guise de ceinture. En outre, le khalife leur défendit de mettre des selles sur leurs montures, et il leur ordonna de monter sur des bâts, et de se tenir assis d'un seul côté.

[1] Il s'agit probablement ici d'un bourriquier qui piquait par derrière son âne ou son mulet pour le faire avancer, comme cela se fait encore aujourd'hui au Caire.

[2] Le texte ne me paraît pas très-clair en cet endroit, et il s'y trouve peut-être quelque omission; je suppose que l'auteur a voulu dire que le zimmi, en se permettant de piquer cet âne, a fait là un acte d'indépendance; et qu'il mérite la mort, puisqu'il est sorti de l'état d'humiliation où il aurait dû rester.

[3] C'est-à-dire : les signes par lesquels nous devons nous distinguer du reste de la population.

[4] *Haddjâm;* il applique ordinairement les ventouses.

[5] *Ridâ.* Voyez plus haut la note relative à ce mot.

Les ulémas (que la bénédiction de Dieu repose sur eux!) ont dit : « Les chrétiens doivent, dans leurs vêtements, être distingués des musulmans; ils porteront des *qalançoua* qui différeront, par une déchirure, de ceux des musulmans; ils mettront au milieu du corps les ceintures dites *zounnâr;* ils attacheront à leur cou un sceau de cuivre ou de plomb, ou bien une clochette avec laquelle ils entreront au bain [1]; il ne leur sera pas permis de porter l'*imâmè* (turban [2]) ni le *taïleçân* [3].

Les femmes porteront la ceinture sous l'*izâr* [4]; quelques ulémas disent en dessus, et cela serait même préférable [5]; elles porteront au cou un sceau avec lequel elles iront au bain; leurs *khouf* [6] seront l'une noire et l'autre blanche.

Les chrétiens ne monteront pas de chevaux; ils ne se serviront que d'ânes et de mulets, sur lesquels

[1] Voy. de Sacy, *Chrest. ar.* I, 107; Dozy, *loc. laud.* 257, 278.

[2] Voy. Dozy, *op. supra laud.* 305.

[3] Sorte de coiffure (Cf. de Sacy, *loc. laud.* II, 267, 269; Quatremère, *Mém. géog. sur l'Égypte*, II, 423; *Hist. des sult. maml.* t. I, 2e partie, 21). Chez les Coptes (Vansleb, *Hist. de l'égl. d'Alex.* 60, 171), le *telaïçan* faisait partie des ornements sacerdotaux. C'est une longue bande de toile blanche que le prêtre et le diacre entortillent autour de leur tête, en forme de turban, et qu'ils nomment, en arabe, *teleisan*, et en langue copte-grecque, *bilogion.*

[4] Voile d'étoffe blanche dont les femmes de Syrie se couvrent pour sortir de leur maison : il fait l'office du *habara* égyptien. (Voy. sur ce mot, Dozy, *Dict. des noms des vêtements des Arabes*, 24.)

[5] Voy. Dozy, *loc. laud.* 28.

[6] Espèce de bottines que les femmes chaussent et par-dessus lesquelles elles mettent les babouches pour aller au dehors. (Voy. sur cette sorte de chaussure, Dozy, *loc. supra laud.* 155.)

ils mettront des bâts au lieu de selles[1]; ils se tiendront assis d'un seul côté, sur leurs montures; et seulement encore dans les endroits écartés, ainsi que nous l'avons dit plus haut. Ils ne prendront point la place d'honneur[2] dans les réunions; ils ne donneront point de salut les premiers[3], et ils se retireront dans l'endroit le plus étroit du chemin, quand ils se trouveront sur le passage des musulmans.

On les empêchera de donner à leurs maisons des proportions qui les fassent dépasser en hauteur celles des musulmans; la même élévation est permise, et encore certains ulémas nient-ils que cela soit licite, et disent-ils qu'on ne doit même point tolérer cet abus.

On leur interdira de laisser paraître des choses défendues, telles que du vin, du porc et des cloches. On les empêchera de publier le Pentateuque et l'Évangile; de résider dans le Hedjâz, c'est-à-dire, à la Mecque, à Médine, à Yemâma[4].

L'imâm préposera un officier chargé de relever leurs noms et leur signalement.

Ils accompliront intégralement tout ce qui leur a

[1] Voy. de Sacy, *Chr. ar.* I, 105.

[2] La place d'honneur, dans un divan, est toujours à l'angle, au fond de la salle, et particulièrement à l'angle droit.

[3] En Turquie, c'est le supérieur qui donne d'abord le salut à l'inférieur; celui-ci, il est vrai, se dispose à le recevoir, mais il ne le rend que seulement après qu'il lui a été donné.

[4] Suivant l'auteur du *Sirèt elhalébiiè* (titre de *Khaïbar*), on doit entendre, par le Hedjâz, le territoire de la Mecque, de Médine et de Yemâma, avec leurs villages et dépendances; comme, par exemple : Taïef pour la Mecque, et Khaïbar pour Médine.

été imposé, et s'ils s'abstenaient de payer la capitation et de se soumettre aux conditions exigées de leur nation, leur pacte serait rompu à l'instant.

Si l'un d'entre eux avait des relations criminelles avec une musulmane[1] ou bien s'il la prenait en mariage; s'il donnait asile à un impie[2], ou s'il fournissait des renseignements sur les endroits faibles et attaquables (*avrèt*) des pays musulmans; s'il prononçait le nom du Très-Haut d'une manière inconvenante; — il serait mis à mort par suite de la rupture de son pacte.

Mouslim rapporte que le prophète mit à mort des individus des Beni Qoraïdha[3] et réduisit leurs familles en captivité. Il fit périr également Kaab ben el-Achraf[4].

Les ulémas disent encore que le *mou'âhad*[5] et le *zimmi* qui violent leur pacte sont dans la condition du *mouhârib*[6]; que l'imâm doit les combattre, dès

[1] Les ulémas ne sont pas d'accord sur l'annulation du pacte pour ce motif, ainsi qu'on le verra plus bas.

[2] *Kâfir* peut s'entendre ici des idolâtres, puisque c'est aux chrétiens que s'adresse cette défense; mais, dans ce passage, on peut aussi prendre ce mot dans le sens d'infidèle, homme impie ou blasphémateur, mis hors la loi.

[3] Tribu juive arabe du Hedjâz, qui, primitivement, avait reçu une charte de Mahomet (M. Caussin de Perceval, *loc. laud.* III, 22), et dont plusieurs individus furent mis à mort pour violation de cette charte (*ibid.* 145).

[4] Chef de la tribu juive de Nadir. (Cf. Caussin de Perceval, *loc. laud.* III, 26, 85, 86; Bokhâri, titre *Beni-Nadir.*)

[5] Ou *mouvadi* et *ehli muvâde'a.* (Voy. sur ce mot, du Caurroy, *loc. laud.* 221 et suiv.)

[6] Voy. sur ce mot, du Caurroy, *ibid.*

qu'ils ont rompu leurs engagements; qu'il ne doit nullement hésiter quand ils deviennent hostiles ou prêtent secours aux peuples *harbis*[1]; et que même ce serait l'imâm qui devrait commencer les hostilités[2].

Les ulémas sont divisés d'opinion au sujet de l'enseignement du Coran; la secte de Mâlik le défend; celle d'Abou Hanîfa le permet; et Châféï, à cet égard, a deux opinions : d'une part, il autorise cette étude en disant qu'elle indique un penchant vers l'islamisme; et de l'autre, il l'interdit, parce que, dit-il, l'homme qui étudie le Coran étant encore impur, il craint que cet infidèle ne lise le texte sacré que dans le but de le tourner en ridicule, puisqu'il est l'ennemi de Dieu et du prophète qui a écrit ce livre; en outre, il redoute aussi que cet homme ne fasse du Coran un objet de mépris et de dérision : or, comme ces deux propositions sont en contradiction l'une avec l'autre, Châféï n'a donc pas d'opinion formelle sur cette question.

On demanda un jour à Mâlik si l'on pouvait manger dans le même plat avec un chrétien? Voici ce qu'il

[1] *Ehl elharb*, habitant du *Dâr elharb* (pays des infidèles), par opposition au *Dâr elislâm* (pays soumis à la puissance et aux lois musulmanes); *harbi* est le terme employé dans les traités avec la Porte pour désigner les nations qui ne lui sont pas soumises, ou qui n'ont pas de traité avec son gouvernement. (Voy. la définition des mots *harbi*, *harbi mustéèmen* ou simplement *mustéèmen*, du Caurroy, *loc. laud.* 1848, 2e semestre, p. 13, 27; 1851, 1er semestre, 215 et suiv.)

[2] Initiative de la guerre contre les *harbis*. (Cf. du Caurroy, *ibid.* 234.)

répondit : « D'après moi, dit-il, il est mieux de ne pas le faire ; ce n'est pourtant pas défendu, mais je ne puis regarder un chrétien comme sincère et véridique. »

Quelques ulémas ont dit à ce sujet : « La raison qui défend d'avoir foi dans un chrétien, c'est cette parole du Très-Haut [1] : « Vous ne verrez aucun de « ceux qui croient en Dieu et au dernier jour aimer « l'infidèle, rebelle à Dieu et à son prophète. » Il est donc obligatoire, pour quiconque croit en Dieu, de haïr ceux qui lui sont infidèles, qui lui donnent un associé, et qui traitent ses prophètes d'imposteurs. Or, pour manger dans le même plat avec un chrétien, il faut avoir nécessairement avec lui des liens d'amitié qui ne peuvent exister pour les motifs ci-dessus énoncés. Ibn Ouahb rapporte cette parole du prophète : « N'ayez jamais de relations qu'avec les vrais croyants. »

Les ulémas ne décident pas non plus, d'une façon unanime, s'il est permis ou défendu de donner des surnoms (*kouniêt*) aux infidèles. Ceux qui se prononcent pour l'affirmative en ont cherché la preuve dans cette parole de Dieu : « Que périssent les deux mains d'Abou Lahab [2], et qu'il périsse lui-même. » Mais cela n'est pas une preuve suffisante, car le nom d'Abou Lahab était Abdoul-Ouzza [3] ; et si Dieu

[1] *Coran*, LVIII, 22.

[2] *Coran*, CXI, 1. Abou Lahab était oncle de Mahomet et son adversaire le plus acharné. (Voy. Kazimirski, *Trad. du Cor.* p. 524.)

[3] *Ouzza*, idole détruite par Mahomet, et dont le temple était aux environs de la Mecque. (Cf. Caussin de Perceval, *loc. laud.* III, 244.)

s'était servi de cette dernière appellation pour le désigner, il aurait constaté par là qu'il servait un autre dieu que lui. Au reste, on dit que son surnom d'Abou Lahab était plus fréquemment employé que son nom; et, en effet, il est plus connu sous cette dénomination.

Mâlik dit qu'il ne convient pas[1] à un musulman d'enseigner l'écriture arabe ou quoi que ce soit à un chrétien; il ne doit pas, non plus, mettre son enfant dans des écoles étrangères[2], pour y apprendre une autre écriture que l'écriture arabe.

Quant au *mouqârada*, c'est-à-dire l'action de donner des marchandises à un zimmi, pour retirer ensuite une certaine partie du bénéfice qui résulterait de la vente de ces objets, il ne convient pas, d'après la loi, qu'un musulman donne, soit en nature, soit en valeur, des marchandises de l'espèce dite *qyrâd*, car cela serait, en quelque sorte, approuver l'usure; et, d'autre part, le musulman ne doit pas non plus prendre lui-même de marchandises au même titre, car cela serait, pour ainsi dire, une espèce de redevance personnelle qu'il payerait à l'infidèle.

Quand un zimmi éternue, on ne lui dit point: «que Dieu vous bénisse!» mais «que Dieu vous conduise dans la bonne voie!» ou bien «qu'il améliore votre état!» C'est ainsi que faisait le prophète

[1] Le mot *akrah* indique que l'objet ou la chose à laquelle il est appliqué n'est pas *memnou'* (défendue), ou *harâm* (illicite), mais seulement que cela est inconvenant, et toléré à regret.

[2] *Agam*, étranger, barbare. Les Arabes désignent par ce mot tout ce qui n'est pas de race arabe.

lorsque les juifs éternuaient devant lui; et l'on dit même que l'un d'eux se convertit sur cette invitation.

Si un zimmi a eu des relations criminelles avec une musulmane, et que celle-ci s'y soit prêtée, on est divisé d'opinion sur la rupture du pacte; mais si, au contraire, il l'a prise de force, je ne sache pas qu'il y ait alors aucune dissidence sur la rupture du pacte de cet individu. C'est ainsi que le pacte de la plupart des zimmis d'Égypte a été annulé, car ils injuriaient les musulmans, et ils entretenaient, bon gré, mal gré, des relations criminelles avec leurs femmes. Au reste, Dieu est le plus savant.

Si le zimmi refuse de payer le *djiziè*, il y a rupture du pacte [1], et l'on peut s'emparer de tout ce qu'il possède.

S'il a proféré des injures contre le prophète, il sera mis à mort. Mais, dira-t-on, peut-il échapper à la mort en embrassant l'islamisme? Il y a deux opinions à ce sujet; cependant, toutes les fois qu'un zimmi est condamné à mort pour violation de pacte, il échappera à la peine capitale en se convertissant à l'islâm.

S'il a acheté un esclave musulman [2] ou un Coran, il sera puni [3].

On fit à Mâlik la question suivante touchant les livres qui contiennent le Pentateuque et l'Évangile:

[1] Voy. du Caurroy, *loc. laud.* 232.

[2] Défense aux *harbis* d'acheter des esclaves. (Du Caurroy, *loc. laud.* 1848, 2ᵉ sem. p. 32.)

[3] Il recevra la bastonnade et il sera mis en prison, mais il n'encourra pas la peine de mort.

« Pensez-vous, lui disait-on, qu'on puisse vendre ces livres aux juifs et aux chrétiens? — Écoutez-moi, répondit-il; sait-on bien d'abord si ces textes sont vraiment le Pentateuque et l'Évangile? En tout cas, je ne crois pas que nous puissions les vendre, ni en recevoir le prix. »

Certains ulémas disent encore : l'islamisme ayant abrogé toutes les religions antérieures, il n'est pas permis de vendre ces livres aux hommes qui croient à leurs préceptes, et qui ne reconnaissent pas le Coran, qui les a remplacés tous, fussent-ils même véritablement le Pentateuque et l'Évangile; mais cela encore n'est pas admissible, et il n'y a aucun moyen d'arriver à la connaissance du texte authentique, puisque Dieu lui-même a dit : « Ils ont altéré le Pentateuque et l'Évangile [1]. »

Mâlik condamne les échanges faits avec les infidèles au moyen des *dinârs*, et, en général, des *dirhems* [2], des monnaies qui datent du temps du Prophète, parce qu'elles ont été frappées dans les pays (infidèles) de Fars et de Roum. Au reste, Dieu est le plus savant [3].

[1] Voy. du Caurroy, *loc. laud.* 1851, 1er sem. p. 250.

[2] Pièces d'or et d'argent. (V. plus haut la note sur ces monnaies.)

[3] En effet, jusqu'au temps d'Abd el-Melik, les monnaies d'or dont se servaient les musulmans étaient celles des empereurs grecs. (J. J. Marcel, *Contes arabes*, III, 380; *idem. Égypte moderne, Univers pittoresque*, 33.) On lit dans Soïouti (*Husn elmouhâdera*, titre des monnaies) l'extrait suivant du *Kitâb el-Mirâat* : « L'an 75 de l'hégire, Abd el-Melik ibn Merouân fit graver le nom du Très-Haut sur les dinârs et les dirhems; ce qui en fut la cause, dit Heïthoum, c'est qu'il trouva des pièces d'or et d'argent frappées quatre cents

Églises.—On raconte, d'après la tradition, que le Prophète a prononcé cette parole : « On ne bâtira pas d'église en pays musulman, et l'on ne réparera pas celles qui tomberont en ruines. » On cite encore de lui cet autre *hadis :* « Point d'église dans l'islâm. »

Omar ibn el-Khattâb (que la bénédiction de Dieu soit sur lui!) ordonna de démolir toute église qui n'aurait pas existé avant l'islamisme, et il défendit d'en construire de nouvelles [1]; il ordonna aussi de ne point laisser voir de croix hors de l'église, sans quoi elle serait brisée sur la tête de celui qui la porterait.

Ourouat ben Nâdj ordonna de détruire toutes les églises à San'a. Telle est la loi des ulémas de l'islâm.

Omar ben Abd el-Azîz renchérit encore sur cela, et il ordonna de ne laisser debout nulle part ni

ans avant l'islamisme, et sur lesquelles il était écrit : « Au nom du « Père, du Fils et du Saint-Esprit. » Le khalife les fit fondre; il fit mettre sur la monnaie l'inscription suivante : « Au nom du Dieu « très-haut », et il y inscrivit aussi des versets du Coran. » (Voyez Soïouti, *Kitâb elaouâïl.*)

[1] C'est en s'appuyant sur ce principe qu'on a obtenu, en Turquie, l'autorisation de réparer les églises. Dans un firman de l'an 1150 de l'hégire délivré pour la reconstruction de l'église latine détruite et brûlée au Caire, lors d'un soulèvement de la population, le sultan accorda la réédification de l'église dont l'existence, au temps de la conquête, était d'ailleurs reconnue et constatée par des documents officiels; mais il imposa en même temps la condition formelle de ne la relever que dans ses anciennes proportions, sans y apporter aucun accroissement, soit en étendue, soit en élévation; faute de quoi, la commission d'enquête qui serait nommée à cet effet pour examiner scrupuleusement et avec sévérité les travaux terminés, ordonnerait aussitôt la démolition de tout agrandissement, quelque minime qu'il fût.

églises, ni chapelles, tant anciennes que nouvelles. Il est de tradition, dit Haçan el-Basri, de détruire les églises anciennes et nouvelles dans tout pays.

Omar ben Abd el-Azîz publia aussi des ordres qui interdisaient aux chrétiens d'élever la voix en chantant dans leurs églises, car ce sont les chants les plus désagréables au Très-Haut; et il leur défendit de réparer les parties de leurs temples qui viendraient à tomber en ruines. Sur ce dernier point, il y a deux opinions : s'il les recrépissent à l'extérieur, dit El-Istakhari, on doit les en empêcher; mais s'ils réparent seulement, à l'intérieur, la partie qui est de leur côté, on peut tolérer cela; d'ailleurs, Dieu est le plus savant.

Capitation.—Les ulémas sont d'opinions différentes relativement au *djizīè;* suivant les uns, il est déterminé et fixé au chiffre établi par Omar ibn el-Khattâb, et l'on ne peut ni l'augmenter, ni le diminuer; suivant d'autres, la fixation en est abandonnée au zèle de l'imâm, qui est le juge le plus compétent sur cette matière; enfin, d'après une troisième opinion, on ne peut rien retrancher du taux fixé par l'imâm Omar ibn el-Khattâb, mais on peut l'augmenter.

Suivant le rite de Mâlik, le *djizīè* est de quarante dirhems pour les personnes qui n'auraient que des pièces d'argent, et de quatre dinârs pour celles qui n'auraient que de l'or; soit chaque dinâr compté à dix dirhems[1].

[1] Voyez plus haut la note sur les mots *dinâr* et *dirhem*.

Le *djiziè* établi par Omar était de quarante-huit dirhems pour les riches, de vingt-quatre pour la classe moyenne, et de douze dirhems pour les pauvres [1]; mais il est convenable que l'imâm manifeste son zèle pour la religion en élevant le taux du *djiziè;* et certes, au temps où nous vivons, il serait bien juste de prélever annuellement mille dinârs sur tels ou tels zimmis qui, d'ailleurs, ne seraient pas hors d'état de payer cette somme, eu égard aux richesses qu'ils ont tirées des musulmans. Au reste, l'imâm, une fois informé des perfidies qu'ils ont commises pour entasser ces trésors, doit les en dépouiller sans retard; s'il n'est pas entièrement certain de leurs trahisons, il doit partager avec eux, et leur prendre la moitié de ce qu'ils possèdent, dans le cas, bien entendu, où ils auraient eu de la fortune

[1] Le *djiziè* «capitation» (voy. *Essai sur l'histoire des Arabes,* III, 521) établi aujourd'hui en Turquie, et qui est désigné sous le nom de *kharâdj,* est, en général, de soixante piastres par an pour les riches, de trente pour les gens de moyenne classe, et de quinze piastres pour ceux de la troisième. On le considère comme la compensation du service militaire, et il est perçu sur tout adulte mâle. (*De la réforme en Turquie au point de vue administratif,* 1851, p. 41.) Toutefois, le chiffre total à percevoir sur la communauté n'ayant jamais été diminué malgré l'amoindrissement numérique qu'elle a pu subir par les extinctions et les émigrations; et, en outre, un grand nombre d'individus étant hors d'état de payer la moindre redevance, il s'ensuit que le déficit est réparti entre les gens riches, qui complètent entre eux la somme fixée pour tous. On a décidé récemment en Turquie que les chefs de religion seraient chargés de la collection de cet impôt, dont ils feraient ensuite le versement au trésor. D'après Vansleb, l'un des canons de l'église copte porte que les ecclésiastiques ne doivent point se mêler des affaires du *carache.* (Cf. *Hist. de l'église d'Alexandrie,* 287.)

avant d'entrer dans les fonctions publiques (*ouilâïè*); mais si, à cette époque, ils étaient pauvres et nécessiteux, l'imâm doit alors leur prendre leurs biens, en totalité. C'est ainsi, d'ailleurs, que fit Omar ibn el-Khattâb à l'égard des notaires[1] égyptiens; il s'appuyait en cela sur la raison que ces individus s'étaient enrichis dans les emplois publics; et pourtant on n'avait pu établir la preuve de leur culpabilité.

Louanges au Dieu très-haut, au Dieu unique! Puissent la bénédiction et la paix reposer sur Mohammed, sa famille et ses compagnons!

[1] *Oudoul masriïè*, officiers publics dépendants du qâdi et qui sont chargés par lui de rédiger les actes, obligations et conventions passés entre les particuliers, et d'en dresser des actes authentiques. Ils mettent leurs signatures, sans cachet, au bas de ces actes, qui sont revêtus, en tête, de la signature et du sceau du qâdi. Deux *oudoul*, et quelquefois un plus grand nombre, prennent part à la rédaction d'un acte; celui qui l'a écrit signe ordinairement à droite; les renvois et corrections sont approuvés au bas de l'acte; et, s'il en est besoin, les signatures des *oudoul* sont légalisées en marge, à droite, par le qâdi. Telles étaient, du moins, les formes suivies dans les *huddjets* du x[e] siècle de l'hégire. (Voy. la définition du mot *oudoul*, De Sacy, *Chrest. ar.* I, 40.)

La suite à un prochain numéro.

LE SIÈCLE DES YOUÊN.

DEUXIÈME PARTIE.

LANGUE COMMUNE.

NOTICES ET EXTRAITS DES PRINCIPAUX MONUMENTS LITTÉRAIRES DE LA DYNASTIE DES YOUÊN.

§ 2. PIÈCES DE THÉÂTRE.

77e PIÈCE.

度柳翠 *Tou-lieou-thsouï*,

Ou la Conversion de Lieou-thsouï[1], drame bouddhique sans nom d'auteur.

Ce drame est le pendant de celui qui précède. Yue-ming, religieux bouddhiste, convertit à sa foi la jeune courtisane Lieou-thsouï. Ainsi, le sujet est le même. Quoique ces deux pièces se distinguent par des qualités différentes, le comique en est un peu forcé. A tous égards, elles ne peuvent être mises en parallèle avec *Le Songe de Liu-thong-pin*, où l'on trouve de la force, de la profondeur, un caractère

[1] Littéralement : « Lieou-thsouï transformée. »

bien observé, une touchante peinture du cœur humain.

78° PIÈCE.

悞入桃源 *Ou-jĭ-thao-youên*,

Ou la Grotte des pêchers[1], opéra-féerie composé par Wang-tseu-yĭ.

On trouve, dans l'encyclopédie intitulée : *San-thsaï-thou-hoeï*, la petite légende qui a fourni le sujet de ce drame mythologique.

C'est l'histoire de Lieou-chin et de Youên-tchao. Originaires du district de Thien-thaï, fortement appliqués à la sagesse, ils vivent ensemble dans une inaltérable amitié; et, comme cette amitié n'est fondée que sur la vertu, le dieu qui préside à la constellation Thaï-pĕ-sing, voulant converser avec eux, descend dans le monde et revêt une forme humaine. Au premier acte, le théâtre représente le mont Thien-thaï. Lieou-chin et Youên-tchao, qui cueillaient sur cette montagne des plantes médicinales, s'égarent du chemin et sont surpris par l'obscurité de la nuit. Après avoir parcouru plusieurs milles, ils rencontrent un vieillard, d'un vénérable aspect. Ce vieillard était le dieu Thaï-pĕ-sing, sous la figure d'un bûcheron. Une telle rencontre est pour Lieou-chin et Youên-

[1] Le titre courant est composé des quatre derniers caractères du titre complet : « (Lieou-chin et Youên-tchao) entrent par erreur dans la grotte des pêchers. »

tchao un événement des plus heureux; car, guidés par le vieillard, ils entrent, sans le savoir, dans la *Grotte des pêchers*, où habite Si-wang-mou, la reine d'Occident, c'est-à-dire dans le séjour des déesses. Là, ravis du spectacle qui s'offre à leurs yeux, abreuvés de nectar, rassasiés d'ambroisie, enthousiasmés de la musique des immortelles et des belles voix qu'ils entendent, ils perdent de vue la sagesse et s'abandonnent à la volupté. Lieou-chin, le premier, s'unit à une jeune déesse, dont les attraits le subjuguent, Youên-tchao en fait autant. Au bout d'une année, l'enchantement des plaisirs s'évanouit. Nos deux philosophes demandent à retourner dans leur pays natal; on leur en indique le chemin. Mais, ce qu'il y a de curieux, c'est qu'ils ne savaient pas combien de jours s'étaient écoulés dans le district de Thièn-thaï, depuis qu'ils en étaient partis. Arrivé à quelques pas de son village natal, Lieou-chin est frappé de stupeur.

LIEOU-CHIN (à Youên-tchao).

Mon frère, voyez donc comme tout est changé, depuis un an. C'est à n'y rien comprendre.

YOUÊN-TCHAO.

Je ne reviens pas de ma surprise. (Ils continuent à marcher.) Oh, pour le coup, voilà notre vieux temple.

LIEOU-CHIN.

Oui. (Ils examinent le temple.) Où est donc le petit pont?

YOUÊN-TCHAO (avec étonnement).

Mon esprit est confondu.

LIEOU-CHIN.

Je suis stupéfait. N'importe, pénétrons plus avant. — Ô chose extraordinaire, voici les deux pins que j'ai plantés moi-même, l'année dernière, avant de partir pour le mont Thièn-thaï. Comme ils sont forts et avancés !

YOUÊN-TCHAO (souriant).

J'avoue qu'ils n'ont pas langui. C'est que, apparemment, la terre est plus féconde maintenant.

LIEOU-CHIN (il frappe à la porte de sa maison).

Ouvrez-moi la porte.

LIEOU-TE (dans l'intérieur).

Encore un indiscret et un importun. N'ouvrez pas.

LIEOU-CHIN (frappant toujours).

Lieou-hong ! Lieou-hong ! Ouvrez.

LIEOU-TE (se levant et prenant son bâton).

Décidément, il a envie d'être battu. (A Lieou-chin.) Quoi ! après une année si malheureuse, quand les anciens du village offrent dans ma maison un sacrifice propitiatoire au dieu de l'agriculture, venir ici..... Ah ! vous méritez d'être châtié pour votre impudence. (Il le frappe.)

LIEOU-CHIN.

Votre maison est la mienne, je suis Lieou-chin; cet homme, que vous voyez, s'appelle Youên-tchao. Après un an d'absence, nous revenons du mont Thièn-thaï...

LIEOU-TE.

Du mont Thièn-thaï! Oui, je m'en souviens, Lieou-hong, mon père, m'a dit autrefois que mon aïeul Lieou-chin s'en était allé avec Youên-tchao sur le mont Thièn-thaï, pour y chercher des plantes médicinales; mais ils n'en sont jamais revenus; il y a de cela cent ans au moins. On suppose qu'ils ont été dévorés par les loups.

LIEOU-CHIN.

Voilà une étrange supposition. (A part.) Au bout du compte, par où auraient-ils deviné ce qui est encore un mystère pour nous? (Haut.) « Sachez donc que, miraculeusement conduits dans la *Grotte des pêchers*, admis à vivre parmi les immortels, nous avons d'abord contracté avec deux jeunes déesses...

LIEOU-TE.

Ces hommes-là sont fous. (Montrant les pins à Lieou-chin.) Tenez, regardez ces deux pins. C'est mon grand-père Lieou-chin qui les a plantés. Quel âge leur donnez-vous?...

Une explication a lieu entre le grand-père et le

petit-fils; Lieou-chin raconte en détail à Lieou-te l'aventure du mont Thièn-thaï. Tout le quatrième acte se traîne d'un bout à l'autre sur un fond épuisé. Au cinquième, les deux amis quittent pour la seconde fois le district et rencontrent encore le dieu Thaï-pĕ-sing. Enfin, la pièce se termine par l'apothéose de Lieou-chin et de Youên-tchao.

79ᵉ PIÈCE.

魔合羅 *Mo-hŏ-lo*,

Ou le Magot, drame composé par Mong-han-king.

C'est un drame judiciaire, qui offre une assez grande ressemblance avec le Hoeï-lan-ki. Le caractère de la jeune femme, contre laquelle on élève une accusation fausse, est irrépréhensible et vaut, à bien des égards, celui de Haï-tang, dans *L'Histoire du cercle de craie;* mais, il s'en faut de beaucoup que le plan de la pièce soit aussi bien conçu. L'action est languissante et l'on n'y voit pas une seule idée dramatique. Le cinquième acte, toutefois, ne me semble pas dépourvu d'intérêt; c'est le jugement de Li-wen-tao[1]. Un petit magot, portant les caractères du marchand, figure au nombre des pièces de conviction; de là vient le titre du drame.

[1] Il avait empoisonné son frère.

80e PIÈCE.

盆兒鬼 *P'an-eul-kouèï*,

Ou le Plat qui parle, drame sans nom d'auteur.

Le Plat qui parle est une pièce fondée sur une légende populaire; elle est médiocrement écrite d'un bout à l'autre, et ne se soutient guère que par l'odieux et le ridicule. — Koŭe-yong, originaire de Pièn-liang, croit aux horoscopes, comme tous les Chinois. Un jour qu'il se trouvait sur la place du marché, il aperçoit un astrologue environné de la foule. Curieux de savoir quelque chose de sa destinée, il s'approche de l'astrologue. Celui-ci, qui était un très-habile physionomiste, tenant les yeux fixés sur Koŭe-yong, le considère avec la plus grande attention pendant un certain temps et prononce son horoscope. L'horoscope n'est pas heureux, tant s'en faut. Épouvanté des maux qui l'attendent et ne pouvant y penser sans horreur, il quitte sa famille, son pays natal et s'établit à Lo-yang, où il amasse dans les affaires un assez bon nombre de taels.

Au bout de quelques années, se croyant à l'abri de toutes les infortunes, il revient avec sécurité dans son pays et s'arrête, en passant, à l'*auberge de la Tuilerie* (Oua-yao-tièn). C'était une affreuse taverne, dont le maître, ancien potier, se nommait Pan. La cassette dans laquelle Koŭe-yong avait serré son argent excite la convoitise de l'aubergiste et de sa femme. Ils se jettent tous les deux sur le malheu-

reux voyageur et l'assassinent. Pan brûle le corps de sa victime, recueille ses cendres, pile ses os, dont il fait d'abord une espèce de mortier, puis un plat. C'est ce plat qui, apporté à l'audience de Pao-tching, parle très-clairement, très-distinctement et dénonce les coupables.

81ᵉ PIÈCE.

玉梳記 *Yŭ-sou-ki*,

Ou Histoire du peigne de jade, drame composé par Kia-tchong-ming.

L'Histoire du peigne de jade offre une grande ressemblance avec *La Tunique confrontée* (pièce 8). C'est l'histoire du bachelier King-tsou-tchin et de la courtisane Yŭ-hiang (parfum de jade). L'uniformité dans les caractères et les moyens en rendrait l'analyse tout à fait inutile.

82ᵉ PIÈCE.

百花亭 *Pĕ-hoa-thing*,

Ou le Portique des cent fleurs, comédie sans nom d'auteur.

Comédie dans le genre érotique. Elle est fondée sur les intrigues de l'étudiant Wang-hoan et de la courtisane Kia-che. Ces petites pièces, qui n'avaient

pour objet que d'amuser le public de la Chine, dans le XIV[e] siècle de notre ère, peuvent aujourd'hui servir à notre instruction.

83[e] PIÈCE.

竹塢聽琴 *Tchŏ-ou-thing-kin*[1],

Ou le Mariage d'une religieuse, comédie composée par Chĕ-tseu-tchang.

Cette comédie, malgré son titre, est assez décente et assez correcte. L'auteur a pris pour sujet le mariage de Thsin-sieou-jên avec une religieuse tao-sse, qu'on appelle Tchin-tsaï-louan. On ne lui reprochera aucune obscénité; son défaut, c'est d'avoir entassé dans sa pièce un trop grand nombre d'incidents; l'intrigue en est obscure.

84[e] PIÈCE.

抱粧盒 *P'ao-tchoang-hŏ*[2],

Ou la Boîte mystérieuse, drame historique sans nom d'auteur.

Nous avons dans notre littérature *L'Orphelin de la*

[1] Le titre courant est formé des quatre derniers caractères du titre complet : « (Thsin-sieou-jên) écoute les sons du luth sur la *colline des bambous.* »

[2] Littéralement : « (Tchin-lin) porte dans ses mains une boîte à toilette. »

Chine. Si Voltaire conçut l'idée de cette pièce à la lecture d'un drame chinois, du *Tchao-chi-kou-eul* de Ki-kiun-tsiang, ce fut un écrivain anonyme, l'auteur de *La Boîte mystérieuse*, qui inspira *Le Jeune orphelin de la famille de Tchao*. L'examen comparatif des trois pièces, de leurs qualités et de leurs défauts, m'éloignerait trop de mon objet principal; je me bornerai ici à l'analyse de *La Boîte mystérieuse*, mais j'indiquerai en passant les emprunts les plus remarquables que Ki-kiun-tsiang lui a faits.

Le sujet de *La Boîte mystérieuse* est pris dans l'histoire des Song. A la fin du règne de Tchin-tsong[1], de cet empereur qui n'aimait pas la guerre, qui avait conclu avec les Tartares un traité humiliant, dont les historiographes parlent d'une manière fort ironique, la monarchie était encore plus florissante que sous Taï-tsong. Malheureusement, Tchin-tsong, tenant fort peu à se montrer orthodoxe, vénérait trop les docteurs tao-sse. Il aimait leurs livres; il y croyait et manifestait sa croyance. Ce n'était pas assez d'un scandale pareil; il avait offert publiquement un sacrifice à Lao-tseu[2]. Les eunuques, de concert avec tous les magiciens, tous les jongleurs du royaume, multipliaient les prodiges et enflammaient les imaginations. Chaque jour, des livres mystérieux tombaient du ciel. On les transportait dans un temple que l'empereur avait fait construire.

[1] Vers l'an 1022 avant J. C.

[2] Dans le palais de la Pureté suprême. (Voyez le Li-taï-ti-wang-nièn-piao, Tchin-tsong, septième année *Ta-tchong-tsiang-fou*.)

Généralement, la couverture de ces livres était noire et scellée avec des caractères étranges. Les dragons apparaissaient, et, chose infiniment plus rare à la Chine, on découvrait sur les montagnes des fontaines dont l'eau était sucrée[1].

« L'empereur est un saint, se dit à lui-même, dans le premier acte du prologue, un officier du palais, enthousiasmé de tant de merveilles; les ministres sont des sages. L'empire jouit de la tranquillité et de l'abondance. Une seule chose afflige notre grand monarque, c'est de se voir privé de rejeton mâle, d'un prince héritier 太子 *Thaï-tseu*. Cependant, l'historiographe Wang-hong a présenté hier un rapport à l'empereur; il expose que les astronomes ont aperçu, pendant la nuit, dans la constellation 太子 *Thaï-tseu* « Ursa minor, » une étoile qui brillait d'un éclat extraordinaire. Cet événement est, sans contredit, d'un heureux présage. Aussi l'empereur, transporté de joie, ordonne-t-il que l'on rassemble toutes les femmes du palais dans le jardin impérial. Sa Majesté est soutenue par l'espoir qu'une de ces femmes donnera le jour à un prince héritier. Il faut que j'avertisse le chef des eunuques. »

Le premier acte nous introduit dans le jardin impérial. Tchin-tsong n'y fait que des puérilités. A la voix du chef des eunuques, les femmes du palais se rangent sur deux files. Un officier présente à l'empereur un de ces arcs, qu'on appelle *Tan-kong*, et

[1] Voyez l'Histoire générale de la Chine, t. VIII, p. 164.

qui servent à lancer des billes; l'empereur lance, en effet, une petite boule d'or. « Qu'une de vous me la rapporte, crie l'auguste monarque, se tournant vers les femmes; aujourd'hui même, elle partagera ma couche. » Il n'avait pas achevé ces paroles, que toutes les femmes du palais, rompant les files, se précipitent dans les parterres. Leurs pieds, que le poëte compare à des nénufars, effleurent à peine les gazons. Parcourant tous les recoins, furetant à droite, à gauche, elles cherchent avec une attention mêlée d'inquiétude. A la fin, Li-meï-jîn aperçoit la petite boule; elle la ramasse et pousse un cri. Amenée bientôt devant l'empereur par Tchin-lin, le chef des eunuques, la jeune concubine s'agenouille et reçoit les compliments du monarque. « Oh, qu'elle est belle! » dit tout bas un officier; « elle est encore plus heureuse », répond un autre. L'empereur rentre dans son palais, conduisant Li-meï-jîn par la main.

Un intervalle de neuf mois environ sépare le premier acte du deuxième. Li-meï-jîn vient de mettre au monde un *Thaï-tseu* « prince héritier. » L'impératrice Lieou paraît sur la scène; elle est dans une agitation extrême et appelle une de ses femmes, nommée Keou-tching-yu. On va juger du caractère de cette princesse par le dialogue suivant :

L'IMPÉRATRICE.

Keou-tching-yu, répondez à mes questions. Qui est-ce qui vous nourrit?

KEOU-TCHING-YU. (Elle fait une révérence.)

L'impératrice.

L'IMPÉRATRICE.

Qui est-ce qui vous donne des vêtements?

KEOU-TCHING-YU. (Elle fait une révérence.)

L'impératrice.

L'IMPÉRATRICE.

Si je vous ordonnais d'aller dans le palais oriental...

KEOU-TCHING-YU.

J'irais.

L'IMPÉRATRICE.

Dans le palais occidental...

KEOU-TCHING-YU.

J'irais.

L'IMPÉRATRICE.

Si je ne vous ordonnais rien.

KEOU-TCHING-YU.

Je resterais ici.

L'IMPÉRATRICE.

Ah, mon cœur tressaille de joie; Tching-yu, je vous aime. Il faut que vous me rendiez un service important; j'ai besoin de vous pour une certaine chose.

KEOU-TCHING-YU.

Quelle est cette chose?

L'IMPÉRATRICE.

Vous savez que Li-meï-jîn est accouchée d'un fils. Allez dans le palais occidental; dites à la princesse que Sa Majesté témoigne le désir de la voir; puis faites semblant de quitter le palais et cachez-vous. Alors, ma bonne, vous prendrez l'enfant; vous lui enfoncerez un poignard dans le sein, ou, si vous aimez mieux, vous l'étranglerez avec votre ceinture... Tching-yu, c'est à votre choix. Acquittez-vous de ma commission et revenez promptement. ... Ah! j'oubliais un point essentiel; vous jetterez le prince héritier, quand il sera mort, dans le grand lac du jardin.

KEOU-TCHING-YU. (Elle fait une révérence.)

J'exécuterai avec soin l'ordre de l'impératrice.

La scène change, et le théâtre nous représente Keou-tching-yu, tenant un enfant dans ses bras. Son esprit paraît troublé, agité. C'est que, au moment d'exécuter l'ordre de l'impératrice, des scrupules étranges ont amolli son audace. D'un côté, la boule d'or que Li-meï-jîn avait ramassée dans le jardin impérial et que le prince héritier portait sur lui, d'un autre côté, les couleurs emblématiques de son petit vêtement, tout cela avait fait sur Tching-yu une impression des plus vives. Émue jusqu'au fond de l'âme,

cette femme, plus superstitieuse que cruelle; conçoit tout à coup le projet de sauver le prince héritier. Elle s'achemine donc vers le petit pont du jardin. Surprise par Tchin-lin, qui portait dans ses mains une boîte à toilette, *P'ao-tchoang-hŏ* [1], elle prend le parti de lui dévoiler l'abominable complot de l'impératrice. Étouffant ses soupirs, elle cherche à émouvoir le chef des eunuques; elle invoque tour à tour les maximes des sages et les exemples fameux de l'histoire. Tchin-lin laisse attendrir son cœur. Malgré la hardiesse et les périls de l'entreprise, il se dévoue au salut de la dynastie, ouvre la boîte, y cache l'enfant précieux, remet le couvercle et s'éloigne. Dans cette scène, habilement conduite, le rôle de Tchin-lin est d'un bout à l'autre intéressant et noble.

Cependant, l'impératrice, après avoir ordonné le meurtre du prince héritier, n'est pas encore satisfaite et trame déjà la perte de la mère. Il y a dans le palais un pavillon dont l'architecture est simple et l'aspect fort triste; c'est le pavillon réservé aux concubines impériales qui ont encouru la disgrâce du monarque. — Li-meï-jîn y entrera; elle y trouvera la mort. — Lasse d'attendre Keou-tching-yu, qui ne revient pas, l'impératrice, agitée d'une inquiétude mortelle, sort de son appartement, pénètre dans le jardin et rencontre Tchin-lin, portant sa boîte.

L'IMPÉRATRICE.

Tchin-lin?

[1] De là le titre de la pièce. Cette boîte était un présent qu'il avait reçu de l'empereur.

TCHIN-LIN (consterné d'effroi).

Ciel, l'impératrice! je suis mort.

L'IMPÉRATRICE.

Où allez-vous?

TCHIN-LIN (avec embarras).

Dans le potager de l'empereur (il met sa boîte par terre), pour y cueillir des fruits de la saison.

L'IMPÉRATRICE.

Y a-t-il quelque chose de nouveau[1]?

TCHIN-LIN.

On ne parle de rien.

L'IMPÉRATRICE.

Alors, vous pouvez vous retirer. (Tchin-lin reprend sa boîte et s'éloigne précipitamment; l'impératrice le rappelle.)

L'IMPÉRATRICE.

Tchin-lin, revenez ici. (Tchin-lin revient à pas lents, dépose encore sa boîte et s'agenouille.)

TCHIN-LIN.

Madame, j'attends vos ordres.

L'IMPÉRATRICE.

(A part.) Qu'a-t-il donc? (Haut.) Tchin-lin, quand

[1] Pour avoir des nouvelles certaines, on s'adressait toujours au chef des eunuques.

je vous dis : « Allez-vous en, » vous fendez l'air, comme la flèche échappée de l'arc; quand je vous dis : « Revenez, » on dirait un crin qui traîne sur un tapis.

Tout ce dialogue a été emprunté par Ki-kiun-tsiang; afin de montrer comment les Chinois imitent, je vais reproduire ici un fragment de *L'Orphelin de Tchao.*

HAN-KIOUÈ.

Qui es-tu?

TCHING-ING.

Un médecin; mon nom de famille est Tching; je m ap pelle Tching-ing.

HAN-KIOUÈ.

D'où viens-tu?

TCHING-ING.

Du palais de la princesse, à qui j'ai donné des médicaments.

HAN-KIOUÈ.

Quelle espèce de médicaments?

TCHING-ING.

Des potions que l'on donne aux femmes en couches.

HAN-KIOUÈ.

Que portes-tu dans ce coffre?

TCHING-ING.

Des herbes médicinales...

HAN-KIOUÈ.

N'y a-t-il rien autre chose de caché?

TCHING-ING.

Rien autre chose.

HAN-KIOUÈ.

En ce cas, tu peux t'en aller. (Tching-ing s'enfuit rapidement; Han-kiouè le rappelle.)

Tching-ing, reviens ici. Qu'est-ce qu'il y a dans cette boîte?

TCHING-ING.

Rien que des herbes médicinales.

HAN-KIOUÈ.

Pas autre chose?

TCHING-ING.

Pas autre chose.

HAN-KIOUÈ.

Va-t-en. (Tching-ing se sauve avec précipitation; Han-kiouè le rappelle.)

Tching-ing, reviens ici; il y a là-dessous quelque chose de louche. Quand je te dis: « Va-t-en, » tu voles comme la flèche échappée de l'arc; quand je te dis: « Reviens, » on dirait un crin qui traîne sur un tapis de laine[1].

L'impératrice veut contraindre le chef des eunuques à ouvrir la boîte mystérieuse; son indiscrète curiosité s'irrite par les refus de Tchin-lin; celui-ci, dont l'esprit n'est pas tout à fait irrésolu, allègue pour ses raisons certains caractères que l'empereur a tracés de sa propre main sur le couvercle, carac-

[1] Voyez *Tchao-chi-kou-eul* ou l'Orphelin de la Chine, drame en prose et en vers, accompagné des pièces historiques qui en ont fourni le sujet, traduit du chinois par M. Stanislas Julien, membre de l'Institut. Paris, 1834, 1 vol. in-8°.

tères qui interdisent aux étrangers l'ouverture de la boîte. L'impératrice persévère obstinément dans sa fantaisie; elle insiste plus que jamais. Toutefois, mandée à la cour pour ordonner un festin, elle abandonne son projet, quand Tching-yu arrive et lui transmet un ordre de l'empereur. Tchin-lin, tiré d'embarras, emporte sa boîte et le prince héritier.

Le deuxième acte, qui n'a pas plus de cinq pages, nous introduit dans le palais du prince de Thsou, de Tchao-tĕ-fang, frère cadet de l'empereur. Nous y rencontrons le prince héritier, que Tchin-lin a confié à ses soins. Tchao-tĕ-fang est un sage. Exempt d'ambition, homme d'une fidélité inviolable, il s'est chargé de l'éducation de cet enfant; il y préside lui-même avec des égards tout à fait extraordinaires. — Le deuxième acte n'offre aucun intérêt; mais on trouve dans le troisième deux grandes situations dramatiques : la première, quand le prince de Thsou, Tchao-tĕ-fang, présente pour la première fois son fils (car le prince héritier passe pour son fils) à l'empereur Tchin-tsong; l'impératrice Lieou est assise à côté du monarque.

LE PRINCE DE THSOU (s'agenouillant).

Sire, daignez recevoir les hommages de Tchao-tĕ-fang, votre sujet.

L'EMPEREUR.

Mon frère, ne vous arrêtez pas aux cérémonies.

LE PRINCE HÉRITIER (s'agenouillant).

Je souhaite que Votre Majesté vive dix mille années, dix mille années, dix mille fois dix mille années.

L'EMPEREUR (au prince).

Cet enfant a-t-il d'autres frères après lui?

LE PRINCE DE THSOU.

Non, sire, c'est le douzième, le cadet de toute ma maison.

L'EMPEREUR (regardant le prince héritier).

(A part.) Plus je le regarde, plus je trouve qu'il a de la grandeur, de la majesté dans son air, dans ses gestes. (Au prince héritier.) *Vous n'êtes point sans doute un enfant ordinaire.* Quel âge avez-vous maintenant?

LE PRINCE HÉRITIER.

Votre sujet a dix ans.

L'IMPÉRATRICE (à part).

Dix ans! Je tremble de frayeur. Cet enfant a les yeux, les traits, le visage de Li-meï-jîn, la douceur de sa voix... Si Keou-tching-yu m'avait trompée!

L'EMPEREUR (au prince de Thsou).

Mon frère, comment appelez-vous la femme qui vous a donné cet enfant?

LE PRINCE DE THSOU.

Li-meï.....

L'IMPÉRATRICE (se levant avec précipitation).

Sire, la collation est prête. On vous attend. (Elle prend l'empereur par la main et l'entraîne hors de son appartement.)

Voilà un dialogue simple, naturel, et qui aurait pu devenir une véritable scène dramatique entre les mains de l'auteur, si cet auteur avait su peindre les caractères avec des couleurs plus vives, plus diversifiées; ajuster dans ce dialogue des mœurs, des passions, quelque chose de ce qui fait le principal ressort d'un drame, de ce qui anime les personnages; malheureusement, les plus belles situations du monde ne peuvent pas suppléer à la médiocrité du talent. L'intérêt de la première scène du troisième acte n'est que dans la situation.

J'en dirai autant de la seconde scène, où l'impératrice Lieou, qui se trouve dans une grande anxiété d'esprit, fait subir à Keou-tching-yu un interrogatoire des plus pénibles. Elle veut arracher du cœur de cette malheureuse femme un secret que celle-ci ne révèle pas, mais garde au contraire avec un courage héroïque. Pendant que les domestiques du palais frappent Keou-tching-yu avec de gros bâtons, les soupçons de l'impératrice tombent sur Tchin-lin. Repassant tout ce qu'elle a vu dans sa mémoire, elle se demande si le chef des eunuques n'aurait

pas concerté une intrigue avec sa suivante, et, pour parvenir à la découverte de la vérité, elle use d'un stratagème assez barbare. Elle appelle Tchin-lin et lui ordonne de frapper à son tour Keou-tching-yu. Ici, la situation devient plus forte, plus pathétique, plus attachante. L'embarras du chef des eunuques, la rude épreuve à laquelle on le met, la colère de l'impératrice et la persévérance de Tching-yu forment une scène vraiment théâtrale. Il me paraît inutile de la reproduire ici, puisqu'elle se trouve tout entière dans *Le Jeune orphelin de la famille de Tchao*[1]. Les plagiaires sont très-communs à la Chine. Un savant critique en a fait la remarque : « Les auteurs dramatiques chinois, dit M. Charles Magnin, de l'Institut, ne se font pas un grand scrupule de s'emprunter les uns aux autres, non-seulement des situations, mais des parties entières de dialogue, dont ils varient à peine les expressions[2]. »

Keou-tching-yu est soumise à la torture; toutefois, comme on lui laisse prendre un peu de relâche, elle en profite pour s'élancer hors de la salle et va se briser la tête contre les marches du grand escalier. Quant à Tchin-lin, il est, pour la seconde fois, sauvé d'embarras. « L'empereur vous appelle, » s'écrie un chambellan, qui entre dans la salle, et, sur-le-champ, les officiers du palais, tout remplis d'égards, accompagnent le chef des eunuques jus-

[1] C'est la scène IV du III[e] acte.

[2] *Journal des savants*, janvier 1843, p. 33.

qu'au bout du *vestibule rouge*. Le *Kian-ming-tchao*[1], du Li-ki, est un moyen dramatique fort commode; on voit que notre auteur en use librement.

Dans l'intervalle qui sépare le troisième acte du quatrième, dix ans se sont écoulés. Tchin-tsong meurt et le prince héritier lui succède, sous le titre de Jîn-tsong. Nous laisserons parler le nouvel empereur.

JÎN-TSONG (seul).

Renfermé, quelques heures après ma naissance, dans une boîte à toilette, transporté secrètement dans le palais de Tchao-tĕ-fang, prince de Thsou; nourri, élevé par ses soins, je me souviendrai toujours des bienfaits que j'ai reçus, car mon âme est pénétrée de reconnaissance. — Tchao-tĕ-fang m'a souvent parlé d'une femme du palais, de Keou-tching-yu, puis du chef des eunuques, Tchin-lin, à qui j'ai tant d'obligations. — Il faudra bien que je m'en acquitte. — Réfléchissons un peu. — J'avais dix ans quand mon père adoptif m'a présenté à l'empereur. Chose étrange; Tchin-tsong, qui m'observa longtemps, parut touché jusqu'aux larmes. — Interrogé sur ma mère, Tchao-tĕ-fang n'eut pas le temps d'achever son nom, puisque l'entretien fut brusquement rompu par l'impératrice Lieou, qui, se levant avec précipitation, entraîna l'empereur hors de la salle. — A quelque temps de là, Tchin-tsong tomba malade; et, comme il fut très-alarmé de cette ma-

[1] C'est le nom d'un article du Li-ki (Mémorial des rites). Il prescrit des égards et des déférences pour les personnes que le prince appelle. (*Li-ki*, chapitre intitulé *Kiŏ-li*, 1re partie, p. 43.)

ladie, il désigna pour son successeur le douzième fils du prince de Thsou : c'était moi. — Devenu l'héritier présomptif du trône, mon premier soin fut de visiter tous les dignitaires du palais. L'impératrice Lieou seule refusa de m'admettre à son audience. Enfin, dans le palais occidental, j'ai pénétré jusqu'à Li-meï-jîn. Li-meï-jîn ! D'après ce que l'on m'a rapporté, je crois bien que je suis son fils, mais quelle certitude puis-je en avoir ? Ma naissance est encore un secret pour moi. — Maintenant que l'auguste empereur Tchin-tsong est *monté au ciel*, il faut que je gouverne à mon tour. Le règne de l'impératrice Lieou finit ; le mien va commencer. — Aujourd'hui, tout est sous ma juridiction. — Après mon audience, j'appellerai le chef des eunuques et j'aurai avec lui un entretien particulier.

Dans ce monologue, comme dans tout le cours de la pièce, l'auteur ne nous montre rien de ce qu'on trouve dans les annales. C'est un drame historique d'un genre particulier : caractères des personnages, mœurs, faits, tout est altéré. Il y a même dans l'Histoire générale du père de Mailla, qui croyait aux récits des historiographes comme à un article de foi, un très-beau portrait de l'impératrice Lieou et un portrait singulièrement flatté.

La scène où Tchin-lin, chef des eunuques, explique à l'empereur le mystère de sa naissance et lève timidement tous les voiles qui le couvraient, est la grande scène du quatrième acte, la scène capitale

de la pièce. Parfaitement conduite, elle a été très-heureusement imitée par l'auteur du *Jeune orphelin de Tchao*. Il y a plus de majesté dans *La Boîte mystérieuse*, plus de pathétique dans Ki-kiun-tsiang. Ainsi, pendant que Tching-ing parle, l'orphelin s'évanouit:

TCHING-ING.

Quoi! vous ne comprenez pas encore! Écoutez : l'homme vêtu de rouge est l'infâme ministre Tou-'an-kou, Tchao-tun est votre aïeul, Tchao-so est votre père, et la princesse est votre mère.

TCHING-PEÏ.

O ciel! quoi! je suis l'orphelin de la famille de Tchao! Je meurs de colère. (Tching-peï tombe évanoui.)

TCHING-YNG (le relevant).

Mon jeune maître, revenez à vous.

TCHING-PEÏ (reprenant ses esprits).

Je suis dévoré d'indignation et de douleur[1].

Dans *La Boîte mystérieuse*, l'empereur Jîn-tsong est représenté sous les traits les plus nobles. L'auteur lui a maintenu son caractère pendant le quatrième acte. Toujours maître de lui-même, il conserve une grande sérénité d'esprit :

TCHIN-LIN (il frappe la terre de son front, se relève et continue son récit).

Li-meï-jîn mit au monde un prince héritier; alors

[1] Voyez *L'Orphelin de la Chine*, drame en prose et en vers, traduit du chinois par M. Stanislas Julien, membre de l'Institut, p. 112 et 113.

l'impératrice Lieou..... (Il s'arrête.) Je n'ose pas achever.

JIN-TSONG (avec calme).

Parlez; le Fils du ciel vous écoute...

Le drame se termine par une scène où Jîn-tsong décerne à Li-meï-jîn le titre d'auguste impératrice mère. Pour témoigner publiquement sa reconnaissance, il confère un territoire au prince de Thsou; il ordonne qu'on élève un mausolée à Keou-tching-yu et qu'on la place au nombre des femmes vertueuses de la Chine. Quant à Tchin-lin, il est nommé prince de Pao-ting et occupe le premier rang dans le conseil impérial et dans la magistrature.

Au résumé, *L'Orphelin de la Chine* de Voltaire n'est pas une tragédie du premier ordre, quoi qu'en dise Blair, qui la met, je ne sais pourquoi, après Zaïre, après Mérope, au nombre des chefs-d'œuvre de notre poëte. Les idées générales, dont elle est remplie, ne sont pas fort heureusement à la portée des Chinois. *Le Jeune orphelin de la famille de Tchao* est supérieur à *La Boîte mystérieuse;* mais, si l'auteur Ki-kiun-tsiang a pris à Sse-ma-thsièn un sujet plus dramatique, il n'a rien ajouté au récit du grand historiographe; et, s'il a emprunté à *La Boîte mystérieuse* une foule de situations, nous devons reconnaître qu'il n'en a perfectionné aucune.

85e PIÈCE.

趙氏孤兒 *Tchao-chi-kou-eul*,

Ou l'Orphelin de la famille de Tchao, drame historique composé par Ki-kiun-tsiang.

Cette pièce, dont nous avons parlé dans l'analyse qui précède, a été traduite, pour la première fois, par Joseph Prémare, missionnaire à la Chine, et recueillie par Duhalde[1]. En 1834, M. Stanislas Julien en a publié une traduction nouvelle[2]. Si M. Julien est venu après Prémare, ce serait une injustice que de refuser au savant professeur du Collége de France le très-grand mérite d'avoir, le premier, traduit les parties lyriques du drame, c'est-à-dire tous les morceaux écrits en vers.

86e PIÈCE.

竇娥冤 *Teou-ngo-youên*,

Ou le Ressentiment de Teou-ngo, drame composé par Kouan-han-king.

Ce drame a été traduit en français[3].

[1] *Description de la Chine*, t. III, p. 341 et suiv. in-fol.

[2] *Tchao-chi-kou-eul* ou l'Orphelin de la Chine, drame en prose et en vers, accompagné des pièces historiques qui en ont fourni le sujet, de nouvelles et de poésies chinoises, traduit par M. Stanislas Julien, membre de l'Institut. Paris, 1834, 1 vol. in-8°.

[3] Voyez *Théâtre chinois, ou choix de pièces de théâtre composées*

87e PIÈCE.

李逵負荆 *Li-koueï-fou-king*[1],

Ou le Jugement de Song-kiang, drame composé par Khang-tsin-tchi.

Le principal personnage du drame, Li-koueï, surnommé le *Tourbillon noir,* est celui qui figure dans la quarantième pièce. C'est encore un épisode du Choui-hou-tchouên; comme Kao-wên-sieou, l'auteur du *Jugement de Song-kiang* n'a rien ajouté au récit de Chi-naï-ngan.

88e PIÈCE.

蕭淑蘭 *Siao-cho-lan,*

Ou les Amours de Siao-cho-lan, comédie composée par Kia-tchong-ming.

Siao-cho-lan, éprise d'amour pour un jeune bachelier, invoque un bodhisatva. Cette petite comédie n'est qu'une imitation de *La Courtisane savante* (pièce 9).

sous les empereurs mongols, traduites pour la première fois sur le texte original. Paris, Imprimerie royale, 1838, 1 vol. in-8°. *Journal des savants,* cahier de juillet 1842, article de M. Ch. Magnin.

[1] Littéralement : « Li-koueï, portant un bâton d'épine. »

89ᵉ PIÈCE.

連環計 *Lien-hoan-ki*,

Ou la mort de Tong-tcho, drame historique sans nom d'auteur.

Un épisode du San-koüe-tchi a fourni le sujet de ce drame historique. « Cet épisode, dit M. Théodore Pavie, est l'un des plus beaux morceaux de la littérature chinoise... Une esclave danseuse, touchée du chagrin de son maître, qui pleure en secret sur les malheurs du pays, lui arrache son secret et se dévoue au salut de l'empire. Elle consent à devenir à la fois la maîtresse de Tong-tcho et la femme de son favori; elle sera entre eux la pomme de discorde; elle armera le séide du tyran contre celui dont il s'est fait le partisan le plus soumis. Une fois qu'elle s'est chargée de sa périlleuse mission, la jeune femme sait la remplir jusqu'à la fin, en déployant toutes les séductions et toutes les ruses que comporte son double caractère de danseuse et d'esclave. Le régent tombe sous le glaive du favori et amène une de ces orgies populaires qui épouvantent les capitales, quand la populace passe de la terreur à l'enivrement de la licence[1]. »

Le morceau dont parle M. Théodore Pavie, et qui a été mis en français par M. Stanislas Julien,

[1] *San-koüe-tchi* ou Histoire des trois royaumes, roman historique, traduit sur les textes chinois et mandchou de la Bibliothèque royale par M. Théodore Pavie, t. I, introduction, p. XVIII et XIX.

quoique très-beau, est inférieur, sous tous les rapports, au Lien-hoan-ki. Si l'on voulait donner une opinion plus favorable encore de la littérature chinoise, il faudrait traduire le drame.

90[e] PIÈCE.

羅李郎 *Lo-li-lang*,

Ou les Aventures de Lo-li-lang, drame composé par Tchang-koüe-pin.

Des trois pièces composées par la courtisane Tchang-koüe-pin, celle-ci est la plus faible; on y trouve un style agréable et des vers pleins d'élégance.

91[e] PIÈCE.

看錢奴 *Khan-thsièn-nou*,

Ou l'Avare, drame sans nom d'auteur.

Cette pièce a été traduite par M. Stanislas Julien[1].

[1] La traduction de M. Julien n'a pas été imprimée; mais on en trouve une analyse, à la suite de l'*Aulularia*, dans le théâtre de Plaute de M. Naudet.

92ᵉ PIÈCE.

還牢末 *Hoan-lao-mŏ*[1],

Ou le Dévouement de Li-koueï, drame composé par Li-tchi-youên.

Sujet tiré du Choui-hou-tchouen ou de *L'Histoire des rives du fleuve*, dont j'ai donné des extraits. Les principaux personnages du drame sont Li-koueï ou le *Tourbillon noir*, Song-kiang ou le *Défenseur de la justice*, Sse-tsin ou le *Dragon à neuf raies*, et Lieou-thang ou le *Démon aux cheveux rouges*.

93ᵉ PIÈCE.

柳毅傳書 *Lièou-y-t'chouen-chu*[2],

Ou le Roi des Dragons, drame mythologique composé par Chang-tchong-yèn.

Le roi des dragons est le roi des mers ou le Neptune des Chinois, car on le représente tenant un trident à la main. Ce drame a inspiré le sujet de la pièce intitulée : *Ho-lang-tan*. Comme San-kou, une jeune femme qu'on appelle San-niang, chante ses malheurs sur les rives du fleuve Jaune.

[1] Littéralement : « (Le condamné qui) retourne au fond de sa prison. »

[2] Littéralement : « Lieou-y qui remet une lettre. »

94ᵉ PIÈCE.

貨郎旦 *Ho-lang-tan*,

Ou la Chanteuse, drame sans nom d'auteur.

Ce drame, qui n'est qu'une imitation, a été traduit en français[1].

95ᵉ PIÈCE.

望江亭 *Wang-kiang-thing*,

Ou le Pavillon de plaisance, comédie composée par Kouan-han-king.

Une proposition de mariage faite par une religieuse est l'intrigue principale de la pièce. C'est un sujet qui a déjà été traité dans le Youên-yang-pi ou *La Housse du lit nuptial* (pièce 4).

96ᵉ PIÈCE.

任風子 *Jîn-fong-tseu*,

Ou Jîn le fanatique, comédie tao-sse composée par Ma-tchi-youên.

Le Jîn-fong-tseu, presque entièrement fondé sur

[1] Voyez *Théâtre chinois, ou choix de pièces de théâtre, composées sous les empereurs mongols.* Paris, Imprimerie royale, 1838. *Journal des savants*, cahier de Juin 1842, article de M. Ch. Magnin.

la magie et le merveilleux, paraît un ouvrage d'une espèce unique; c'est moins une comédie qu'un spectacle tao-sse. Autant d'incidents, autant d'extravagances; mais on ne peut s'empêcher d'y reconnaître, comme dans toutes les pièces de Ma-tchi-youên, un style très-clair et très-exact. Il faut dire aussi que le merveilleux occupe peu de place dans le Pĕ-wên ou le dialogue, et c'est principalement dans le dialogue que cet auteur original, qui avait tant de hardiesse, tant de saillie dans l'imagination, attaque les ridicules et les jongleries des Tao-sse.

Le caractère que l'auteur s'attache à développer est celui du fanatique. Un grand anachorète, qu'on appelle Ma-tan-yang et qui ressemble traits pour traits à Yang-tseu [1], arrive inopinément dans le district de Tchong-nan-chan. Il y opère une foule de métamorphoses, ressuscite les morts et finit par convertir au culte des Tao-sse tous les habitants du bourg de Kan-ho, à l'exception pourtant des bouchers. Les nouveaux convertis, scrupuleux observateurs de la loi, renoncent à manger de la viande et même des oignons, car, si la secte des Bouddhistes autorise l'usage du grand ail, du petit ail, de l'oignon et de la ciboule, la secte des Tao-sse, plus rigide, n'admet que les poireaux, le céleri, la coriandre et la ciboulette [2].

[1] Personnage qui figure dans le Songe de Liu-thong-pin (pièce 45).

[2] *Dictionnaire encyclopédique de la langue chinoise*, par J. M. Callery, p. 25. (Spécimen imprimé chez Firmin Didot, in-8°, 1842.)

Sur ces entrefaites, les bouchers de Kan-ho, ou les quatre frères Jîn, dont le commerce est absolument perdu, ruiné, tiennent une conférence et délibèrent sur le parti à prendre. L'aîné de la famille (c'est le principal personnage de la pièce) forme la résolution de tuer Ma-tan-yang; il part, malgré les sages représentations de sa femme Li-chi, et aborde l'anachorète; mais, au bout de quelques minutes, Ma-tan-yang, à qui la nature obéit, fait tant de miracles que le boucher Jîn se convertit à son tour et embrasse la vie religieuse.

Le caractère du *Fanatique* me paraît inférieur, sous tous les rapports, au caractère de Liu-thong-pin. Après sa conversion, le boucher Jîn, qui n'a point changé de nature, est encore plein de jactance, plein de méchanceté, plein de cruauté. Quand on lui présente son enfant, pour montrer qu'il est dégagé de toute affection humaine, il le tue; il le tue, en présence de son frère et de sa femme, qui reculent d'épouvante. Son fanatisme ne peut inspirer que de l'horreur. Le mari et la femme contrastent assez bien ensemble; mais celle-ci, en témoignant son aversion pour le célibat, ressemble trop aux amies de Lysistrata, dans la licencieuse comédie d'Aristophane.

97[e] PIÈCE.

碧桃花 *Pi-thao-hoa*[1],

Ou la Fée, drame tao-sse sans nom d'auteur.

Ce drame tao-sse offre une grande ressemblance avec *Le Mal d'amour* (pièce 41), dont j'ai présenté l'analyse et donné des fragments.

98[e] PIÈCE.

張生煑海 *T'chang-seng-tchû-haï*[2],

Ou la Nymphe amoureuse, drame mythologique composé par Li-hao-kou.

La pièce a pour sujet les intrigues de Long-niù, fille du roi des dragons, avec Tchang-seng, jeune bachelier, dont elle est éprise.

Tchang-seng, se trouvant dans l'île des Samanéens, jette une composition magique dans la mer, qui bouillonne après quelques instants : c'était pour forcer la nymphe à sortir des eaux ; de là le titre du drame. Il est médiocrement écrit.

[1] C'est le surnom de la fée.

[2] Littéralement : « Tchang-seng (qui) fait bouillir la mer. »

99e PIÈCE.

生金閣 *Seng-kin-kŏ*,

Ou le Petit pavillon d'or[1], drame composé par Wou-han-tchin.

Drame fondé sur une cause célèbre.

100e PIÈCE.

馮玉蘭 *Fong-yŭ-lan*,

Ou les Malheurs de Fong-yŭ-lan, drame sans nom d'auteur.

C'est la dernière pièce de la collection. Elle est intéressante et j'en ai fait une analyse; mais cette analyse tiendrait trop de place.

Je terminerai donc ici l'examen des monuments littéraires. Les contes, les nouvelles, qui peignent fidèlement les mœurs des hommes, sont un genre de littérature trop frivole pour notre temps. Aujourd'hui, les orientalistes ne font pas grand cas des histoires fictives; c'est la véritable histoire qui leur plaît, l'histoire de l'antiquité surtout. Je ne puis pas m'arrêter à un genre d'écrits que l'on trouverait insignifiants, et je passe à la troisième partie.

[1] Littéralement: « Le pavillon d'or pur. »

(La suite à un prochain numéro.)

MÉMOIRE

SUR

LES INSCRIPTIONS DES ACHÉMÉNIDES,

CONÇUES DANS L'IDIOME DES ANCIENS PERSES,

PAR M. OPPERT.

(Suite.)

LES INSCRIPTIONS DÉTACHÉES.

Au-dessus des tables que nous venons d'analyser, on voit les images de Darius et de ses ennemis; le récit en devait servir comme de commentaire. Les figures de Darius et des autres hommes sont expliquées par des inscriptions, conçues dans les différentes langues.

Il y a onze figures expliquées de cette manière; ce sont : Darius, Gomates, couché et foulé aux pieds par le monarque, Athrines, Naditabel, Phraortès (portant l'inscription sur sa robe, faute de place), Martiya, Cithratakhma, Vahyazdates, Arakha et Çarukha.

La traduction babylonienne manque pour la première et la dernière des inscriptions; et, chose très-singulière, il y a en outre une inscription scythique

au-dessus de la tête du premier serviteur de Darius, et qui ne se trouve interprétée ni en persan ni en assyrien. C'est la seule inscription, que je sache, exclusivement conservée dans la deuxième écriture cunéiforme.

La première inscription au-dessus de la tête du roi est conçue dans les termes de la première grande table, qu'elle sert maintenant à compléter; la voici:

TABLE A.

Adam Dârayavus khsâyathiya vazarka khsâyathiya khsâyathiyânâm khsâyathiya Pârçaiy khsâyathiya dahyunâm Vistâçpahyâ puthra Arsâmahyâ napâ Hakhâmanisiya. Thâtiy Dârayavus khsâyathiya: manâ pitâ Vistâçpa Vistâçpahyâ pitâ Arsâma Arsâmahyâ pitâ Ariyâramna Ariyâramnahyâ pitâ C(a)ispis C(a)ispisahyâ pitâ Hakhâmanis. Thâtiy Dârayavus khsâyathiya: Avahyarâdiy vayam Hakhâmanisiyâ thahyâmahy hacâ paruviyata amâtâ âmahy hacâ paruviyata hyâ âmâkham taumâ khsâyathiyâ âha. Thâtiy Dârayavus khsâyathiya VIII manâ taumâyâ tyaiy paruvama khsâyathiyâ âha adam navama IX duvitâtaranam vayam khsayathiyâ âmahy.

Moi (je suis) Darius, grand roi, roi des rois, roi en Perse, roi des provinces, fils d'Hystaspe, petit-fils d'Arsamès, achéménide. Le roi Darius déclare: Mon père est Hystaspe, le père d'Hystaspe, Arsamès, le père d'Arsamès, Ariaramnès, le père d'Ariaramnès, Teïspès, le père de Teïspès, Achémènes. Le roi Darius déclare: C'est pour cela que nous sommes appelés Achéménides, depuis longtemps nous sommes puissants, depuis longtemps notre race était une race de rois. Le roi Darius déclare: Huit de notre race furent rois avant moi: je suis le neuvième; neuf de nous étaient rois en deux branches.

Il nous reste très-peu à remarquer sur cette ins-

cription, que nous avons déjà analysée. Nous n'avons qu'à constater des différences peu importantes : le nom d'Hystaspe se trouve écrit ici 𐎺𐎡 au lieu du simple 𐎺, qui, à lui seul, indiquait autrefois *vi*. Celui d'Ariaramnès est lu ici *Ariyâramna* au lieu d'*Ariyârâmna* de la grande table. Enfin le nom de Teïspès présente un génitif *C(a)ispisahyâ* au lieu de *C(a)ispâis* plus rationnel.

TABLE B AU-DESSUS DU MAGE GOMATÈS.

Iyam Gaumâta hya Magus aduraźiya avathâ athaha adam Bardiya âmiy hya Kuraus puthra adam khsâyathiya âmiy.

Celui-ci, Gomatès le mage, mentit; il parla ainsi : « Je suis Smerdis, le fils de Cyrus, je suis roi. »

Nous constatons ici une nouvelle forme de pronom; *iyam* est le sanscrit अयम्, *ayam;* la forme इयम्, *iyam*, n'est en sanscrit que féminin; le pali des inscriptions d'Asoca montre la même particularité que le persan ancien.

M. Rawlinson a fait la remarque spirituelle qu'ici le mage ne se nomme que roi, comme roi de Perse, tandis que les autres imposteurs sont nommés par roi de leur province respective.

La première figure qui est, portant une longue robe, debout, la corde au cou, et ainsi enchaînée aux autres, a au-dessus d'elle l'inscription suivante (table C) :

Iyam Athrina aduraźiya avathâ athaha adam khsâyathiya âmiy Uvaźaiy.

Celui-ci, Athrines, mentit. Il parla ainsi : « Je suis roi en Susiane. »

La quatrième figure, en robe courte, a au-dessus d'elle l'écriteau suivant (table D) :

Iam Naditabaira aduruźiya avathâ athaha adam Nabukudracara âmiy hya Nabunitahya pathra adam khsâyathya amiy Bâbirauv.

Celui-ci, Naditabel, mentit. Il parla ainsi : « Je suis Nabuchodonosor, le fils de Nabonnide, je suis roi en Babylone. »

La figure d'Ormazd, qui plane au milieu de la table, a pris la place que la cinquième inscription devait occuper. Celle-ci se trouve écrite sur la jupe courte de Phraortes (table E) :

Iyam Fravartis aduruźiya avathâ athaha adam Khsathrita âmiy Uvakhsatarahya taumâyâ adam khsâyathiya âmiy Mâdaiy.

Celui-ci, Phraortes, mentit. Il parla ainsi : « Je suis Xathritas, de la race de Cyaxarès, je suis roi en Médie. »

Cette figure est suivie par celle de Martiya, en robe perse longue et tombant plus bas par derrière que par devant, comme nos habits à la française. L'inscription dit (table F) :

Iam Martiya aduraźiya avathâ athaha adam Umanis âmiy Uvaźaiy khsâyathiya.

Celui-ci, Martiya, mentit. Il parla ainsi : « Je suis Omanes, roi en Susiane. »

Martiya vient après Phraortes, bien que son in-

surrection soit relatée avant celle de ce dernier. Mais les deux révolutions s'étaient accomplies en même temps, de sorte que la précédence de l'une devant l'autre ne doit pas étonner.

La septième est Sithratakhmes (table G) :

Iyam Cithratakhma aduruźiya avathâ athaha adam khsâyathiya Açagartaiy Uvakhsatarahya taumâyâ.

Celui-ci, Sithratachmes, mentit. Il parla ainsi : « Je suis roi en Sagarthie, de la race de Cyaxarès. »

M. Rawlinson remarque qu'il est curieux de trouver un Sagartien se proclamant petit-fils de Cyaxares, puisque cette peuplade était d'origine perse, et pour cela ennemie des Mèdes.

Je crois que cette circonstance, justement interprétée, corrobore encore ce que j'ai dit de l'homogénéité des Perses et des Mèdes. Les Perses et les Mèdes n'étaient pas des peuples ennemis, c'étaient des provinces de la même nation ; ainsi les considéraient les Grecs. Le changement de la domination des Perses en celle des Mèdes n'est qu'une révolution de dynasties ; la Médie devait échoir comme partage au roi d'origine perse, comme la Perse avait obéi au prince mède. Il ne se trouve nulle part la moindre trace d'une inimitié entre ces deux peuplades. Si les Sagartiens se révoltent et prennent pour prétexte un roi de race médique, ce n'est que pour opposer un roi d'une grande origine à un autre ; Sithratakhmes était un monarque substitué pour sup-

planter le possesseur du trône, comme Rome et l'Allemagne surtout l'ont vu dans leurs empereurs éphémères, dont le terme allemand *Gegenkaiser* définit bien la position.

La huitième inscription (table 8) est au-dessus de l'image de Vahyazdates :

Iyam Vahyazdâta aduruźiya avathâ athaha adam Bardiya âmiy hya Kurauș puthra adam khsâyathiya âmiy.

Celui-ci, Vahyazdâtès, mentit. Il parla ainsi : « Je suis Smerdis, le fils de Cyrus, je suis roi. »

Le neuvième homme est Arakha, qui précède le Margien Frâda; le roc s'explique ainsi (table I) :

Iyam Arakha aduruźiya avathâ athaha adam Nabukudracara âmiy hya Nabunitahyâ puthra adam khsâyathiya âmiy Bâbirauv.

Celui-ci, Arakha, mentit. Il parla ainsi : « Je suis Nabouchodonosor, le fils de Nabonide, je suis roi en Babylone. »

Arakha porte la robe courte comme Naditabel. Il est suivi par Frâda le Margien, portant un costume perse (table J) :

Iyam Frâda aduruźiya avathâ athaha adam khsâyathiya âmiy Margauv.

Celui-ci, Frâda, mentit. Il parla ainsi : « Je suis roi en Margiane. »

Les insurrections de Babylone et de Margiane semblent avoir eu lieu en même temps; dans la

troisième table, le récit de la seconde précède celui de la révolte d'Arakha.

Un peu éloignée de toutes les autres se trouve, la dernière, l'image du Scythe Sarukha. Sa taille est plus haute, il porte un bonnet très-haut et très-pointu, comparable à un de nos bonnets de coton qui se tient roide. Au-dessus du bonnet, un ornement couvre une partie des cheveux; d'après le dessin, il a l'air d'une cocarde. On a apparemment oublié d'ajouter la traduction assyrienne. L'inscription perse est conçue en ces termes :

Iyam Çarukha hya Çaka.

Celui-ci est Çarukha le Scythe.

Voilà le texte, conçu dans l'idióme des Achéménides, de la grande collection épigraphique de Bisoutoun. Le monarque perse, en gravant ses exploits dans ces rochers, ne pensait probablement pas que ses tableaux et ses inscriptions iraient à une époque aussi éloignée de la sienne, et qu'ils seraient un jour étudiés comme le seul reste d'une littérature, d'une civilisation anéanties. Il n'a appartenu qu'à notre siècle, illustré par tant de découvertes scientifiques, d'arracher le voile de ces documents, trop longtemps oubliés. Déjà les Grecs, qui connaissaient bien le mont *Bisoutoun* ou *Behistoun*, voyaient dans ces tableaux une œuvre de Sémiramis, et les Persans de nos jours les regardent comme une œuvre de leurs héros. Nous savons maintenant ce que des siècles ignoraient.

Aucun ami de l'antiquité ne refusera ses éloges au militaire anglais courageux et savant, par les soins duquel cet important document a été rendu accessible à ses contemporains. M. Rawlinson a grandement mérité de l'histoire du genre humain.

Il n'y a aucun doute que cette découverte des tables de Bisoutoun ne soit suivie d'autres non moins importantes. Si le sort nous fait voir bientôt de nouveaux débris de la littérature perse, dont rien ne nous est resté, sauf les inscriptions, ce document nous aura guidés à les lire, à les expliquer couramment; c'est lui seul qui a établi, d'une manière irrécusable, la valeur des caractères perses nouvellement déchiffrés.

Mais elle nous aidera à faire un pas autrement grand dans la connaissance des siècles passés. La découverte des antiquités assyriennes, qui ne sont dépassées en richesse que par les monuments de l'Égypte, ne nous sera utile qu'à l'aide de la grande interprétation de la roche de Bagastâna. L'importance des renseignements que l'exhumation de ces inscriptions de Ninive peut donner sur l'histoire ancienne de l'Asie, est incalculable.

Nous appelons pour cela de tous nos vœux la publication des traductions médique et babylonienne de l'inscription de Bisoutoun, par lesquelles le savant anglais acquerra une gloire de plus pour sa nation, et attachera à son nom le souvenir d'une illustre découverte.

INSCRIPTION DU ROI CYRUS À MOURGHÂB.

Ayant expliqué la grande inscription du roi Darius, de Bisoutoun, j'aborde, en laissant de côté les autres de ce même roi, la plus ancienne de toutes les inscriptions perses connues, celle de Pasargades. Elle se trouve répétée cinq fois sur des colonnes différentes, et est, malgré sa brièveté, une des plus curieuses que le temps envieux nous ait épargnées.

Je me suis déjà expliqué sur son antiquité, dont je trouve un indice irrécusable dans la particularité paléographique qu'elle présente, celle du manque du clou transversal devant le premier et après le dernier mot. On a voulu l'attribuer au jeune Cyrus; mais, abstraction faite des difficultés historiques, le jeune Cyrus n'a jamais été roi. L'antiquité des sculptures est aussi bien établie de son côté. Cyrus le Grand fut enseveli à Pasargades; cela est confirmé par des témoignages qu'il serait très-difficile de démentir.

Au-dessus de l'inscription plane Ormazd, non pas le Ferver de Cyrus comme l'a cru M. Benfey. La figure sculptée représente un homme, et le mot des Fervers est féminin en zend; notre remarque grammaticale suffit pour repousser cette hypothèse. Les Fervers étaient des divinités féminines.

L'inscription ne se compose que des mots suivants :

Adam Kurus khsâyathiya Hakhâmanisiya.

Moi (je suis) Cyrus le roi, Achéménide.

Je ne dirai rien ici sur la forme *Kurus* dont on retrouve le génitif à Bisoutoun; nous avons déjà discuté cette particularité, maintenant acquise à la science de l'écriture persane.

Mais je n'hésiterai pas à m'exprimer sur l'inscription même, en ce sens, qu'elle n'est pas l'épitaphe du fondateur de la monarchie perse. Cette dernière inscription était conçue en d'autres termes que nous transmet Arrien, VI, 30.

Ὦ ἄνθρωπε ἐγὼ Κῦρός εἰμι ὁ Καμβύσου ὁ τὴν ἀρχὴν Πέρσαις καταστησάμενος καὶ τῆς Ἀσίας βασιλεύσας. Μὴ οὖν φθονήσῃς μοι τοῦ μνήματος.

Arrien nous donne une description détaillée du sépulcre de Cyrus au moment où des mains sacriléges le profanèrent. Alexandre le fit restaurer plus beau qu'il n'avait été auparavant.

La tombe même subsiste encore, elle est connue parmi les musulmans pour le tombeau de la mère de Salomon (قبر مادر سليمان); elle est telle qu'Arrien la décrit; seulement il n'y a plus de trace du parc, dont nous parle l'historien de Nicomédie.

La traduction grecque de l'inscription persane porte le cachet de l'authenticité, d'autant plus que nous y retrouvons le style des inscriptions achéméniennes, et avant tout celui du sépulcre de Darius. Qui n'est pas frappé de la ressemblance du grec *ὦ ἄνθρωπε* avec le vocatif *martiyâ* fourni par l'épitaphe

de Nakch-i-Roustam? Ensuite la récapitulation, aussi simple que grandiose, des faits glorieux de Cyrus ne paraît-elle pas un prototype des épitaphes plus pompeuses de ses successeurs?

Je tâcherai, par curiosité, de rétablir ainsi l'inscription originale.

Martiyâ adam Kurus âmiy hya Kam̃buźiyahyâ puthra adam khsathram avâçtâyam Pârçahyâ kârahyâ adam vazarkâyâ ahyâyâ bumiyâ abavam khsâyathiya. Mâtya mâm imam.

L'endroit où jadis florissait Pasargades s'appelle aujourd'hui Mourghâb; je suis indécis si ce nom signifie «fleuve de l'oiseau» ou «fleuve de la mort.» Quant au nom persan d'où s'est formée la détermination grecque Πασάργαδαι, Πασσάγαδαι, Παρσάγαδαι, etc. j'en ai déjà parlé dans le commentaire sur l'inscription de Bisoutoun, peut-être c'est *Parçauvâdâ.*

Je laisse cette inscription pour aborder les autres de Darius, et je m'adresse en premier lieu à l'inscription d'Ecbatane, qui n'offrira presque aucune difficulté à l'explication.

Tous ces documents dont je vais parler nous sont déjà connus dans leur triple forme; mais malgré les travaux de MM. Westergaard, de Saulcy et d'autres, le dernier mot n'est pas encore dit à l'endroit des versions; leur déchiffrement est, à l'heure qu'il est, encore très-incomplet. Il n'y a que les ressources de la grande inscription de Bisoutoun qui puissent définitivement statuer sur cette affaire difficile que tant

d'hommes éminents n'ont pu suffisamment éclaircir, privés comme ils l'ont été de cette ressource principale, et contraints à chercher dans leur propre sagacité les moyens que les circonstances leur envient encore.

INSCRIPTION DU MONT ALVAND. (O. LASSEN.)

Baga wazarka Auramazdâ hya imâm bumim adâ hya avam açmânam adâ hya martiyam adâ hya siyâtim adâ martiyahyâ hya Dârayavum khsâyathiyam akunaus aivam parunâm khsâyathiyam aivam parunâm framâtâram. Adam Dârayavus khsâyathiyâ vazarka khsâyathiya khsâyathiyânâm khsâyathiya dahyuṇâm paruzanânâm khsâyathiya ahyâyâ bumiyâ vazarkâyâ duraiy âpaiy Vistâçpahyâ puthra Hakhâmanisiya.

C'est un grand dieu qu'Ormazd; il a créé cette terre, il a créé ce ciel, il a créé l'homme, il a donné à l'homme sa supériorité, il a fait roi Darius, seul roi de beaucoup de monde, seul maître de beaucoup de monde. Je suis Darius, roi grand, roi des rois, roi des pays très-peuplés, roi de cette terre vaste au loin et auprès, fils d'Hystaspe, Achéménide.

Cette inscription a été pour la première fois interprétée par M. Burnouf, qui, conjointement avec M. Lassen de Bonn, a acquis la gloire du premier déchiffrement sérieux des inscriptions cunéiformes. Elle a été copiée par l'infortuné Schultz, tombé sous le fer des assassins.

Le mont *Alvand, Elvend*, l'ancien Orontes, est près d'Ecbatane; la forme persane, d'où se dérivent les deux transcriptions, est celle d'*Aruvañda*, conservée comme nom d'homme dans le Ἀρυάνδης d'Hérodote.

L'inscription d'Alvand se divise en deux parties, dont chacune forme une des formules sacramentelles, et qui se retrouvent, presque sans exception, sur tous les documents.

Nous avons déjà parlé du mot *baga;* nous aurons ici à nous occuper de plusieurs mots que l'inscription de Bisoutoun ne donne pas.

Le premier mot est *bumi*, nominatif *bumis*, « terre; » il correspond exactement au sanscrit भूमि *bhûmi*, en latin *humus*. Le persan moderne a conservé le mot بوم; dans le Zendavesta, ce mot est généralement remplacé par le thème *zem*, persan *zam*, dont l'existence dans l'idiome achéménien est constatée par le persan moderne زمين. Le zend a deux fois dans le Yaçna le mot *bûmîm*, mais je ne suis pas sûr que cette expression ait réellement la signification de « terre. »

A côte de ce mot *bûmi* il existait un autre terme *bu* correspondant au sanscrit भू. Nous retrouvons cet élément dans maint nom propre ;j'ai déjà eu l'occasion d'alléguer les *Buzæ* de Pline, le Βούσαι d'Hérodote, dans lesquels je vois un ancien *Buzâ* et *Buźâ*. Le nom Βουβάρης (Hér. V, 21,) est probablement un ancien *Bûbara;* je classe sous cette même catégorie les mots en *buzanès*, tels que le grec Μιθροβουζάνης et l'hébreu שתרבוזני, que nous avons déjà expliqué.

La différence entre les pronoms *ima* et *ava* ressort clairement; *ima* indique l'objet le plus proche, *hic; ava* l'objet le plus éloigné, *ille.*

Quant à *adâ*, les trois premières fois, ce n'est pas le verbe « donner » qu'il faut alléguer ici. Le verbe persan correspond au verbe sanscrit धा *dhâ*, en grec ΘΕ. *Adâ* n'est point ἔδω, c'est ἔθη. Le zend donne un mot *dhâman*, persan *dâman*, qui veut dire « créature; » en sanscrit le mot धातृ *dhâtṛ* signifie « créateur. » Il est vrai que le mot दा *dâ*, latin *da*, grec ΔΟ, a tout à fait la même forme en persan; mais il est pour cela du devoir du critique d'établir quand c'est le verbe *dhâ*, quand c'est *dâ* qui est employé.

Ce qui a fait cette confusion dans les explications, c'est la coïncidence des deux racines par suite des lois phonétiques de l'ancien perse. L'aspirée du sanscrit et du grec devient la moyenne en persan, et la racine affectée de cette transformation perd toute dissemblance avec un mot originairement tout différent. Mais les langues modernes offrent des exemples du même phénomène, sans devenir trop peu clair; la coïncidence des deux mots *dâ* en persan ne rendait pas le langage plus obscur qu'il n'est en français par les deux acceptions dans lesquelles s'emploient les mots « louer, soie, » et tant d'autres.

Nous établissons, d'un autre côté, que le quatrième *adâ* dans la phrase *hya siyâtim adâ martiyahyâ* n'est pas le grec ἔθη mais ἔδω. Le verbe n'est plus absolu; il est suivi d'un régime *martiyahyâ* « à l'homme, » ce qui est aussi séparé de *siyâtim*, afin qu'on ne puisse pas lier le génitif à *siyâtim*, et croire ce dernier directement en rapport avec le mot *martiyahyâ*. Le sens de la

phrase citée est : « qui a donné à l'homme sa supériorité, » comme nous l'établirons plus bas.

Le persan retranche, comme le grec, les dentales à la fin du mot; et au lieu de dire *adât*, il dit *adâ*, comme le grec forme *ἔδω* au lieu de *ἔδωτ*.

Le mot *açmânam* trouve son représentant et en zend et en persan moderne; c'est pour cette cause que son explication a été reconnue dès le début. *Açman* en zend, آسمان en persan, veulent dire « ciel, » c'est le mot qui nous occupe. Le sanscrit अश्म veut dire « pierre, roc. » Les langues iraniennes ont changé la signification en « firmament. » Pourtant je me déclare formellement contre ceux qui veulent voir ici un rapprochement avec les שמים, سماوات des langues sémitiques; la coïncidence ne me paraît, qu'un hasard.

Ormazd figure ici comme créateur du monde, comme dans le Zendavesta; ce petit catéchisme zoroastrien, qu'expose ici le monarque perse, est excessivement curieux à cause de sa simplicité, et parce qu'Ormazd n'apparaît pas encore subordonné à ce principe du temps infini qu'Anquetil a, à tort, mis au-dessus d'Ormazd et d'Ahriman.

Dans les langues inconnues, non éclaircies par aucune donnée ultérieure, il y a des expressions dont la critique la plus saine, la plus docte, ne saurait trouver, à coup sûr, la signification. Un tel mot nous occupera maintenant, c'est l'expression *siyâtis*. Ce mot ne se trouve que dans cette phrase: *hya siyâtim adâ martiyahyâ*, sauf un passage dans

l'inscription I de Persépolis. En vain cherchera-t-on une étymologie sûre, on ne peut s'arrêter qu'à des hypothèses. Aucun mot zend ne nous guide dans cet examen stérile, nous sommes abandonnés à nos propres forces.

Les traductions scythique et babylonienne ne nous peuvent rien encore apprendre ; la première nous montre le même mot *siyâtim*, qu'elle transcrit seulement, sans le traduire, comme c'est l'habitude dans cet idiome à l'égard des mots quasi-officiels.

M. Lassen et Westergaard le traduisent par « fortune. » M. Rawlinson l'interprète par « vie ; » je ne crois pas à l'exactitude de cette explication. Apparemment les deux phrases *hya martiyam adâ* et *hya siyâtim adâ martiyahyâ* ne signifient pas la même chose, ce qui aurait lieu, si nous admettions l'interprétation de M. Rawlinson.

Le latin *fortuna* dans l'acception de « destin » serait déjà mieux, mais l'étymologie n'en est pas sûre non plus. Je me décide pour la signification de « supériorité, domination, » eu égard à la supériorité de l'homme à l'égard des autres créatures, idée qui n'appartient pas seule au monothéisme israélite ; on en trouve des traces dans le Zendavesta comme dans toutes les religions. J'adopte l'étymologie proposée par M. Benfey, qui fait dériver ce mot de la racine *khsi, si,* « dominer, régner ; » il est parent du mot *khsâyathiya,* c'est en un mot le grec ἀρχή ; et c'est ainsi que j'explique également le même terme dans l'inscription I de Persépolis.

Je me suis déjà expliqué à l'égard du sens de la phrase; il reste encore à prouver que *martiyahyâ* est réellement le génitif remplaçant le datif. En effet, si ce mot cité était un génitif dépendant de *siyâtim*, pourquoi se serait-on permis une séparation qui est bien latine, qui se voit aussi en persan pour les pronoms, mais dont nul exemple ne justifierait l'usage à cette place? Pourquoi n'a-t-on pas mis le *adâ*, comme trois fois, à la fin de la phrase? A ces considérations s'en joint une autre également grave; c'est que le persan ancien semble entièrement avoir perdu son datif; nous ne le lisons nulle part, et il est toujours remplacé par le génitif. Je n'ai pas besoin d'ajouter que le génitif joue le même rôle en sanscrit, où le verbe *dâ* se trouve même plus fréquemment construit avec le génitif qu'avec le datif; la phrase serait dans la langue brahmanique : *yaḥ kshaityam adâd martyasya.*

Les mots *aivam parunâm khsâyathiyam aivam parunâm framâtâram* ont quelque chose de très-solennel. Darius ne se contente pas de se nommer roi de beaucoup, il s'arroge le titre de maître suprême, *multorum imperator*, car telle est la signification de *framâtar*, nominatif *framâtâ.*

Le terme employé ici par le monarque perse vit encore maintenant en Orient. La volonté émanant du juge suprême *framâtâ*, se nomme encore aujourd'hui *firmân* فرمان, forme nouvelle de l'ancien *framâna*, et le pâdichah porte encore les titres de فرماندار et فرمانده, qui équivalent aux anciennes expressions *framânadâra* et *framânada.*

Quant au mot *framâna*, il est curieux de trouver le même mot en plusieurs langues, sans que celles-ci y voient la même idée, le sanscrit प्रमाण *pramâṇa* signifie « preuve, » l'allemand *vermahn*, prononcez *fer-mân* « exhortation, reproche. »

Le verbe se disait *framâtanaiy*, d'où s'est formé le persan moderne فرمودن, le nom d'agent *framâtar* correspondrait au moderne فرمودار. La racine *mâ* se retrouve en outre en beaucoup de composés dans la langue moderne, nous citons نمودن formé de *anumâtanaiy*, « montrer; » آزمودن formé de *uzmâtanaiy*, « essayer; » پیمودن de *patimâtanaiy;* de ce dernier mot vient پیمان « serment, promesse, » provenant du *pâtimâna* achéménien.

Nous avons déjà eu à nous occuper du mot *paruva*, « avant, antérieur, » correspondant au sanscrit पूर्व, *pûrva*, et au zend *paurva;* nous voyons ici le terme *para*, « beaucoup, » tout à fait distinct de ce mot-là. L'ancien persan nous révèle l'ancienne forme de cette expression, que le sanscrit présente déjà sous une forme plus récente. Le sanscrit पुरु, पुलु, *puru*, *pulu*, se rapproche du grec πολύ; le zend *pauru* (c'est ainsi qu'il faut écrire et non *pôuru*, *paouru*, etc.) montre le mot persan développé de la manière qu'on connaît à l'idiome de Zoroastre.

Je m'expliquerai plus tard sur la forme bâtarde *paruvnâm;* je me borne ici à remarquer l'usage absolu de cet adjectif, et à faire suivre quelques noms perses que les Grecs nous ont transmis dans leur physionomie originale.

Nous pouvons maintenant apprécier l'opinion de quelques grands savants, qui voulaient voir dans le nom de la mère de Cyrus le Jeune le persan پری زاده « fille des fées ; » nous savons que ce nom se serait prononcé en persan *Parikâzâtâ*, et que, partant, les Grecs nous auraient transmis un nom Παρικαζάτη et non pas Παρύσατις. Ce nom, je suppose, est l'an-*Parusiyâtis*, « la maîtresse de beaucoup de monde. » La suppression de l'*i* dans le mot se laisse facilement expliquer par sa grande renommée, qui n'est guère favorable à la conversation dans une bouche étrangère; il n'y a que les noms obscurs qui sont transcrits en grec presque sans altération. C'est par la suppression de l'*i* que s'explique la leçon Παρύσσατις.

Dans les textes zends (Yesht Farvardin, 30) se trouve le nom *Pouruciçtois*, ce qui doit se restituer *Pauruçistois*, en persan, nominatif, *Parucistis;* les Grecs n'ont pas connu ce nom-là.

A côté de cette forme *para*, semble avoir subsisté *parus*, zend *paurus*, maintenant *pôurus;* elle se retrouve dans le nom du père de Zoroastre, en zend *Paurusaçpa*, que les Perses prononçaient *Parusaçpa;* ce nom a quelque ressemblance avec le grec Πρηξάσπης ou Πρηζάσπης; j'hésite pourtant beaucoup à me prononcer sur leur identité.

Il reste encore dans ce paragraphe le mot intéressant *aivam*, « seul. » Le zend nous fournit *aêvaka;* cette forme est antérieure au sanscrit एक *êka*, et est le prototype du persan یك. Quant à la forme achéménienne *aiva*, elle est très-intéressante à cause de

la ressemblance avec le grec *οἶος*, éol. *οἶϝος*. Je passe sous silence l'interprétation étrange de ce paragraphe fournie par M. Rawlinson; la vraie explication était un fait acquis avant la découverte de Bisoutoun.

Le deuxième paragraphe se retrouve aussi presque dans toutes les inscriptions persépolitaines. Nous en avons déjà expliqué une partie; il reste pourtant encore à parler de *paruzanânâm* et de *duraiy âpaiy*.

Le premier terme ne nous fera plus de difficulté; il est composé de *paru*, « beaucoup, » que nous connaissons déjà, et de *zana*, « homme. » Ce mot *zana* vient de la racine *zan*, « engendrer, » et est la seule trace qui nous en reste dans les débris connus de la langue achéménienne. La racine *zan* est le sanscrit जन्, le grec *γεν*, le latin *gen*, le germanique *kin*, et veut dire « engendrer. » L'homme se disait en perse *zana*, au féminin *zanâ* ou *zanî*; cette dernière formation s'est seule conservée dans le زن moderne, qui signifie « femme, » comparable en ceci à l'allemand *frau*, dont le masculin s'est aussi effacé. A côté de ce mot *zanâ*, subsistaient le mot *zanakâ*, qui est devenu زنکه, et *zanaci*, dont le dérivé زنجی a pris l'acception de « femme impudique. »

L'infinitif de cette racine est en persan moderne زادن, ce qui nous donne un ancien *zâtanaiy* équivalant au sanscrit जातुम्, *gâtum;* le participe زاد vient de l'ancien *zâta*, ce que nous retrouvons en plusieurs noms propres, entre autres dans le nom ויזתא du livre d'Esther.

La locution *duraiy âpaiy* se rencontre plusieurs fois et avec plusieurs orthographes; on trouve *duraiyâpaiy* et *duraiâpaiy;* la dernière leçon est fautive. L'idée développant l'idée de *ahyâyâ bumiyâ vazarkâyâ*, « de cette vaste terre, » a été tout à fait mal comprise par M. Rawlinson, qui voit dans le premier mot un sanscrit धुर्य *dhuryas*, et dans le dernier le sanscrit अपि *api*, « aussi. »

Le savant anglais avait déjà remarqué, avec raison, que la traduction scythique ne rendait généralement pas ce mot. Cette circonstance a sa raison en ce que ces termes ne sont qu'une amplification de l'idée énoncée ci-dessus. Quant au sanscrit *dhurya*, ce mot veut dire « bête de somme, » et je ne sais comment est venue à l'auteur l'idée peu britannique de vouloir supposer ici un substantif ayant la signification de « roi. » M. Benfey a déjà donné la seule vraie et incontestable explication : *dûraiy* veut dire « dans le lointain, » et *âpaiy* « près; » *dûraiy* est le sanscrit दूरे *dûrê*, le persan دور; *âpaiy* est un reste d'une classe de noms dont quelques-uns se retrouvent encore en zend et en sanscrit. La syllabe *pi* forme des adjectifs avec quelques propositions; nous avons ainsi *prapitvá*, zend *frapithva*, ce qui présuppose l'existence de *prapi*, zend *frapi;* ensuite nous avons le mot védique *sapitvá*, « proximité, » et enfin आपि, « proche parent, » et आपित्व *âpitva*, « proximité. » Le persan moderne a fait dériver de ce radical आपि le mot آفند « neveu, parent. » Le docu-

ment de Nakchi-Roustam a une fois le mot *dûray* seul, et dans ce passage on s'est étonné que la version la rende; mais la raison de l'omettre comme une tautologie a disparu dans le texte de l'épitaphe.

Les mots *ahyâyâ bûmiyâ vazarkâyâ* sont des génitifs féminins, fléchis conformément au sanscrit. *Ahyâyâ* est un archaïsme, il rappelle le védique *asyâyâs*, अस्यायास्. Ces génitifs dépendent du mot *khsâyathiya*, qui précède et qui ne suit pas *dûraiy âpaiy*, comme l'a cru M. Rawlinson. Son commentaire, du reste, contient la leçon la plus salutaire pour tous les interprètes. Il s'exprime ainsi : « Nous pouvons nous former une idée des progrès qu'ont faits les recherches cunéiformes depuis ces deux ans, en observant que cette courte inscription, que M. Burnouf estimait pauvrement expliquée par une centaine de pages d'un commentaire détaillé, exigera dans ce mémoire à peine le même nombre de lignes pour être pleinement et suffisamment interprétée. » Le savant anglais se trompe; sans lui faire de reproche, nous le prions seulement de nous pardonner, si nous n'avons trouvé nullement satisfaisante ni parfaite la traduction proposée par lui, et si nous avons adopté entièrement la traduction faite par les érudits allemands, et obtenue indépendamment de l'inscription de Bisoutoun.

Nous nous abstenons du reste, contrairement à M. Rawlinson, de vouloir déterminer le but de cette inscription, nous ne le connaissons pas, et ne savons à quel dessein et à quelle occasion le monarque perse

a fait sculpter ce document dans le roc du mont Elvend.

INSCRIPTIONS PERSÉPOLITAINES DE DARIUS, FILS D'HYSTASPE.

Nous abordons les inscriptions de Darius qui se trouvent à Persépolis, dans les ruines de ce splendide palais, auquel Darius semble avoir mis la première main. Les décombres de ce palais, dont la construction est attribuée à Djemchid par les Persans de nos jours, se nomment le palais de Persépolis تخت جمشيد. Le village voisin s'appelle Istakhar, et est identifié par les habitants de l'Iran avec cette grande métropole des Pichdâdiens que nous connaissons sous le nom de Persépolis. D'après les historiens persans, la ville d'Istakhar était d'une grandeur et d'une splendeur fabuleuses : c'était, selon quelques-uns, le grand Cayoumors qui l'avait bâtie, et tous les rois ses successeurs avaient ajouté à sa magnificence.

En effet, la ville de Persépolis, quoique ayant des rivales, telle que Suzes, Ecbatane et d'autres villes, et quoique destinée principalement à recevoir les dépouilles mortelles des grands rois, semble avoir été considérée comme la capitale de la Perse. Le nom même l'indique. Il n'y a pas de doute que le nom de Περσέπολις ne soit un nom formé par les Grecs, mais il me paraît aussi évident qu'il n'est qu'une traduction pure et simple d'un mot persan correspondant.

Quel a été ce nom équivalent? Nous ne le savons pas; mais il ne faut pas croire que le nom de la ville ait été absolument celui du pays entier. Les passages de Xénophon (*Cyr.* II, 1), de Justin, de Ctésias, qu'on a bien cités à cet effet, ne prouvent pas beaucoup contre la presque unanimité avec laquelle les Grecs appellent la cité Περσέπολις. En outre, il serait sans exemple qu'un peuple eût investi sa capitale de son nom; cette hypothèse a été proposée par M. Rawlinson pour justifier l'interprétation vicieuse d'un texte dont nous parlerons tout à l'heure.

Le nom que les Persans modernes donnent à cette capitale est استخر *Istakhar;* serait-il bien à présumer que les petits-fils de ces Perses qui avaient illustré leur grande cité de leur propre nom, et qui avaient vu dans la magnificence de la ville un témoignage de la puissance nationale, eussent changé cette dénomination, qui leur devait être familière, contre un nom obscur et inconnu? Ce n'est guère probable. Nous demandons alors d'où ce nom d'Istakhar ou Setakhâr?

Nous proposons une réponse, peut-être hardie, mais que nous ne donnons qu'à titre de supposition: c'est que le mot استخر n'est qu'une défiguration d'un ancien *pârçatacara* ou *pârçatakhra*, « porte ou palais de Perse, » et nous aurions ainsi expliqué à la fois la dénomination grecque et l'étrange nom de nos contemporains [1].

[1] On pourrait croire que Περσέπολις ne fut qu'une transformation de Περσεπύλη.

Les procopes sont assez communes en persan moderne; surtout dans les noms géographiques. Le mot entier s'écrirait en persan پارستچر ou پارستخر; on l'estropiait, en supprimant le پار : ainsi se serait formé Istakhar, que nous connaissons chez les Persans modernes.

Je laisse cette supposition pour aborder la question des inscriptions mêmes, et je m'adresse d'abord aux deux grands documents qui se trouvent au mur du midi, derrière R dans le plan de Niebuhr. Je prends d'abord l'inscription H, qui commence en ces termes.

INSCRIPTION H.

Auramazdâ vazarka hya mathista bagânâm hauva Dârayavum khsâyathiyam adadâ hausaiy khsathram frâbara vasanâ Auramazdâha Dârayavus khsâyathiya. Thâtiy Dârayavus khsâyathiya Iyam dahyâus Pârça tyâm manâ Auramazdâ frâbara hyâ nibâ uvaçpâ umartiyâ vasanâ Auramazdâha manacâ Dârayavahus khsâyathiyahyâ hacâ aniyanâ naiy tarçatiy.

Thâtiy Dârayavus khsâyathiya manâ Auramazdâ upaçtâm baratuv hadâ vithibis bagaibis utâ imâm dahyâum Auramazdâ pâtuv hacâ haināyâ hacâ dusiyârâ hacâ draugâ aniya imâm dahyâum mâ âzmiyâ mâ hainâ mâ dusiyâram mâ drauga aita adam yâna..m źadiyâmiy Auramazdâm hadâ vithibis Bagaibis aitamaiy Auramazdâ dadâtuv hadâ vithibis Bagaibis.

C'est un grand dieu qu'Ormazd; il est le plus grand des dieux. Il a fait roi Darius; il lui a conféré l'empire. Par la volonté d'Ormazd Darius est roi.

Le roi Darius déclare : Cette terre perse que m'a conférée

Ormazd, belle, riche en chevaux, richement peuplée, ne redoute aucun ennemi par la volonté d'Ormazd et la mienne.

Le roi Darius déclare : Qu'Ormazd, avec les dieux du pays, m'accorde son secours. Et qu'Ormazd protége ce pays de guerre, d'infortune, d'imposture. Que nul ennemi n'envahisse ce pays, ni la guerre, ni l'infortune, ni l'imposture. C'est cette grâce que je demande à Ormazd et aux dieux du pays, c'est ce qu'Ormazd et les dieux du pays veuillent me donner.

Ce document attrayant ne l'est pas moins par son fond que par sa forme; il est riche en expressions, en tournures qui, sans lui, nous seraient restées inconnues.

Qui ne se rappelle à ces deux mots *Auramazdâ vazarka* le الله أكبر des Arabes? Darius a soin d'ajouter que ce « grand » indique plus que ce mot ne semblerait indiquer de prime abord : *hya mathista bayânâm*, il est le plus grand des dieux. Quels sont ces dieux? Les inscriptions n'en nomment qu'un seul : *Mithra*.

La troisième ligne nous présente une forme bien intéressante *adadâ*, équivalant au sanscrit अदधात्, *adadhât*, en grec *ἐτίθη*, comme nous avions déjà l'aoriste *adâ*, correspondant au sanscrit *adhât* et au grec *ἔθη*.

Il est curieux de voir comment une question si simple que celle des verbes दा et धा embarrasse un homme tel que M. Rawlinson. Il s'exprime ainsi : « Il est impossible de distinguer positivement si les deux expressions *adâ* et *adadâ* appartiennent à la même racine que les participes *dâta*, *dâtam*, qui cer-

tainement veulent dire « donné, » (sanscrit दत्त), ou si elles sont plutôt dérivées de धा, *dha*, « établir, maintenir. » Et il ajoute dans une note : « Je suis définitivement décidé à distinguer entre les formes simple et redoublée, en assignant la première à दा, la seconde à धा. »

Je demande pardon, il est bien facile de distinguer entre les deux racines : lorsque *dâta* veut dire « donné », il appartient à *dâ;* lorsqu'il signifie « établi », ou comme substantif « loi », il vient de *dhâ*. La note m'est incompréhensible; M. Rawlinson fait venir l'aoriste d'une racine et l'imparfait d'une autre, et pourtant l'aoriste et l'imparfait signifient la même chose.

Le *hausaiy* est une mauvaise écriture pour *hauvasaiy;* des fautes de ce genre se trouvent assez souvent dans les inscriptions d'une époque plus récente.

Dans le deuxième paragraphe, le monarque s'enorgueillit de la sûreté dont ce pays jouit sous son égide. Le passage est remarquable à cause de la tournure unique : par la volonté d'Ormazd et par la mienne.

Le nom *Pârça* n'est qu'une apposition au mot *dahyâus*, c'est pour cela qu'il est un masculin, tandis que les adjectifs prennent le genre du dernier mot.

Une des locutions uniques est aussi la caractéristique de la Perse par ces trois mots : *nibâ avaçpâ umartiyâ*. *Nibâ* est, comme on l'a déjà remarqué, le sanscrit निभ *nibha*, « brillant, beau, » et synonyme

en quelque sorte du sanscrit सुभ *subha*, persan خوب, anciennement 〈𐎢𐎲〉 *uba*. Je suppose que le moderne نيك s'est formé d'un ancien *nibaka;* seulement les formes نيكو et نيكوى feraient difficulté. On pourrait constater une métathèse, de sorte que نيكو serait altéré de نيوك, mot qui maintenant indique « fiancée. » Ce qui, du reste, vient à l'appui de mon hypothèse, c'est le pehlvi ניוך, que l'on peut transcrire ניוך, et qui est la traduction du zend *çrîra* « illustre. »

Le second mot *uvaçpâ* est le féminin du mot *Uvaçpa*, nom du fleuve Choaspe, aux bords duquel était jadis située la ville de Suzes. Le mot achéménien équivaut au sanscrit स्वश्व, *svaçva*, *εὔϊππος*. La gutturale du grec *χοάσπης* ne fait plus de difficulté pour nous.

Umartiyâ est composé de la même manière, étant le correspondant du sanscrit सुमर्त्य, *sumartya*, « riche en hommes. » Nous rapportons ici le nom Ὀμάρτης, conservé par Athénée, XIII, 575 b.

La contraction de la voyelle longue *â* dans *manâ*, est également régulière à cause de la conjonction *câ*, qui enlève la cause de la prolongation. Nous avons déjà dit que la même abréviation avait lieu en *manarâdiy* « à cause de moi, » d'où vient le مرا moderne.

La construction du verbe *tarç* avec *haçâ*, suivi de l'instrumental ou de l'ablatif, est déjà connue par l'inscription de Bisoutoun. L'instrumental en *anâ*, lequel ne semble s'être conservé que dans les adjec-

tifs pronominaux, équivaut, quant à la valeur grammaticale, au sanscrit एन; l'identification, proposée par M. Rawlinson, avec l'ablatif sanscrit अन्यस्मात्, *anyasmât*, repose sur une erreur. L'idiome achéménien aurait exprimé cette dernière forme *aniyâmâ*, non *aniyanâ*.

Dans le troisième paragraphe, il faut lire *baratuv* au lieu du *bartav* de M. Rawlinson : c'est la première conjugaison.

Je lis *hadâ vithibis bagaibis*, non pas *vithaibis;* de *vith* se forme le thème *vithin*, non pas *vitha* (𐎻 𐎡 𐎰); la forme en a nécessité *vaitha*, 𐎺 𐎡 𐎰. Je crois, avec M. Rawlinson, que cette expression équivaut, quant au sens, à peu près au grec *θεοὶ πατρῷοι*. On retrouve cette formule presque toujours à la fin des textes persépolitains.

Nous avons devant les yeux pour la première fois le verbe simple *pâ*, sanscrit पा, « protéger, » ensuite « régner. » La forme *pâtuv* équivaut exactement au sanscrit पातु, *pâtu*, « protége. » La racine a beaucoup de dérivés; nous citons le mot moderne پادشاه, déjà expliqué, et les mots anciens *pâyu* « protecteur », et « protégé », et *pânu;* ils se retrouvent dans les noms de Ctésias, *Βαγαπαῖος*, formé de *Bagapâyus*, « protégé des dieux; » *Ἀρτάπανος*, *Artapânus; Μεγάπανος* (Hér. VII, 62), *Bagapânus*.

La construction est avec *hacâ*, suivi de l'ablatif ou de l'instrumental; pour les trois mots *hainâ*, *dusiyâram*, *drauga*, il y a coïncidence des deux cas. Quant à ces mots, leur interprétation est aisée.

Hainâ est le sanscrit सेना, *sênâ*, « armée ; » le *h* est conservé parce que l'*a* lui est inhérent. Le zend a de même *haina*, le persan moderne a conservé هينا avec la signification de « glaive, » comme les deux significations se rencontrent aussi dans le sémitique חרב, حرب. Je suppose, mais seulement à titre d'hypothèse, que *hainâ* se retrouve dans le nom Ἥλικος (Ctés.), formé de Ἥνικος pour le rapprocher du grec ; ce serait *hainika*, « guerrier, » correspondant du sanscrit सैनिक, *sâinika*.

Le mot *'dusiyâram* est traduit par M. Rawlinson « décrépitude, » par M. Benfey, « mauvaise année. » Tous deux paraissent avoir vu dans la terminaison *yâram* le mot zend *yâre*, le persan يار, l'allemand *Jahr*. Comment on peut demander de préserver un pays de décrépitude? c'est ce que je ne comprends pas bien ; le sens pourtant proposé par M. Benfey a quelque chose de très-plausible. Néanmoins, je prends la signification plus large et traduis « calamité, » attendu que je ne vois, dans la terminaison *yâra*, que le suffixe formateur يار, non pas le substantif voulant dire « année. » Ce suffixe dérivatif se trouve aussi en zend *paitiyâra*, perse *patiyârem*, persan moderne پتياره, « infortune, péché, » mot dans lequel personne ne cherchera le mot « année. » Ensuite, si le premier élément était le préfixe correspondant au grec δυς, au sanscrit *dus*, l'idiome achéménien nous présenterait probablement un *dużiyâram*. La première partie est le verbe *dus*, sanscrit दुष्, *dush*, « violer, blesser, » qui, en réalité, est de la même origine

que le préfixe en question. Ce même mot reparaît en *dusta*, « méchant, » d'où vient le moderne دشت. En voici assez pour rétablir les faits et pour revendiquer au mot *dusiyâra* sa signification plus générale de « calamité »; quant à *drauga*, il a déjà été expliqué. Ces trois mots se retrouvent tous dans les lignes suivantes.

M. Rawlinson a très-bien adopté, au lieu de *abiy*, *aniya;* au lieu de =ĭ, il faut lire =<; il est fâcheux pourtant qu'il ait entièrement méconnu le sens de la phrase : *Aniya imâm dahyâum mâ âźmiyâ. Aniya* veut dire « ennemi; » c'est le nominatif de *aniyanâ* que nous venons d'expliquer; l'interprète anglais a pris *aniya*, le substantif, pour un verbe et s'est efforcé de faire un substantif du verbe *âźmiyâ* (sanscrit आज्मियात्). Par cette explication, le sens se lie très-bien à ce qui précède. Le roi Darius a signalé à Ormazd quatre choses à détourner de son pays : l'ennemi, la guerre, la calamité, l'imposture ou la révolte. *Aniya* est le sujet régissant le verbe *âźmiyâ*. Le sens de la phrase est tout simplement : « Inimi- « cus hanc terram ne adoriatur. »

Quant au verbe *âźmiyâ*, c'est une de ces formes irrégulières dont la racine *gam* ne manque pas. On l'a voulu assimiler au moderne آزمودن, qui se disait anciennement *uzmâtanaiy*. A côté de *gam*, il consiste, comme en sanscrit ज्म्, *ǵam*, en une forme subsidiaire *źam;* le sanscrit vêdique donne परिज्मन्, उपज्मन्, पृथुज्मन्, *pariźman*, *upaǵman*, *prthuǵman*, le perse présente *âǵmiyâ*, qui équivaudrait à un sans-

crit *âçmiyât*, si la forme existait. L'élision de l'*a* radical est la même qu'en *hagmatâ;* de *hagmatanaiy* ou *âźmitanaiy* est venu le moderne آسمن.

La phrase suivante a été retrouvée par M. Rawlinson; elle est complète, sauf le mot *yân.....m.* M. Benfey a cru devoir passer outre sur cette lacune, mais, je crois, à tort. Je ne reconstruis pas le mot, qui n'est pas strictement nécessaire pour comprendre la phrase, attendu qu'il manque dans l'inscription de Nakchi Roustam, mais je crois qu'il équivaut en quelque sorte au zend *âyâpitĕm*, « désir. »

La version du savant Anglais me semble tout à fait erronée; le mot *źadiyâmiy* ne vient pas de *hâ* « quitter, abandonner, » mais c'est exactement le zend *ġaidyêmi*, comme l'a déjà remarqué le professeur de Gôttingue, et il veut dire « je prie. » Ce dernier savant a tort pourtant de l'assimiler à *thah*, *thah* est le sanscrit शंस् *çans*, *źad* le sanscrit गद्, *gad*, « parler. »

Le mot *dadâtuv* est ici le sanscrit ददातु, *dadâtu*, le grec *διδότω*, le latin *dato*, et veut dire « qu'il donne. » Le sens de la phrase est donc, je crois, irrévocablement celui-ci en traduction littérale :

« Id ego rogo Oromazem cum diis patriis, id mihi « Oromazes dato cum diis patriis. »

Le pronom *aita* est exactement le sanscrit एतद्, *êtad*, le zend *aêtat;* l'idiome contemporain et le pehlevi n'ont conservé que l'adverbe ايدون, pehlevi [illegible], איתון, qui vient de *aitavana*, *aitauna*, correspondant au sanscrit एतावत्, *êtâvat*.

(La suite à un prochain numéro.)

BIBLIOGRAPHIE.

EXTRAIT D'UNE LETTRE DE MIRZA A. KASEM BEG,

À M. GARCIN DE TASSY.

Saint-Pétersbourg, 7/12 août 1851.

J'ai été charmé de trouver mon article dans le n° 81 du Journal asiatique, où j'ai lu aussi avec plaisir votre notice du *Persian Chess* de M. Bland. J'ajouterai à ce que vous avez dit, que l'expression شاه مات n'est pas précisément persane; elle est plutôt turque, et signifie « le roi est étonné, surpris. » مات قالمق est encore généralement usité parmi les habitants de l'Aderbidjan. Ils disent لاب مات اولدى « Il est tout à fait surpris, » c'est-à-dire « il ne sait que faire. » Les Persans de l'Aderbidjan emploient aussi les expressions مات ومعطل شد « Il fut surpris et embarrassé. » مات وحيران شدم « Je fus surpris et étonné, etc. » En terme de jeu, مات قيلدم signifie en turc : « J'ai gagné; » mais les Persans n'emploient pas cette expression. Ils disent : بردم ou زدم.

LETTRE A M. DEFRÉMERY,

SUR MOHAMMED ET-TENACÎ ET SON HISTOIRE DES BENI-ZÎAN.

Constantine, le 2 juillet 1851.

Mon cher ami,

Depuis la dernière lettre que je vous ai écrite, deux manuscrits arabes sont venus enrichir ma petite collection et

lui donner quelque importance. Le premier, dont je ne vous parlerai que pour mémoire, est un commentaire du *Diwan de Moténabbi*, composé en 462 de l'hégire (1069-70 de J. C.), par El-Ouahidi, الواحدى; grand in-folio de 820 pages, copie très-nette, écrite au Caire en 1161 (1748), par Soliman ben Mouça Ech-Chérif El-Abidi El-Azhari. Quant au second, à l'intérêt duquel les lecteurs du Journal asiatique ne sont pas étrangers, c'est *Le Collier de perles et d'or vierge, ou Tableau de la noble généalogie des Beni-Zian, et histoire des rois illustres de cette dynastie*, par le chéikh Abou-Abd-Allah-Mohammed-ben-Abd-el-Djélil-et-Ténaci, in-folio de 574 pages, copié dans le Mogreb, en 1167 (1753-4), par Abou'l-Abbas-ben-Mohammed-es-Senouci-es-Sini, et d'une parfaite conservation.

Au mois d'octobre 1849, M. l'abbé Bargès publia un passage de ce livre (*Journal asiatique*, octobre 1849, p. 329 et suiv.). Un an après, il donna une explication de quelques allusions historiques qui se rencontrent dans son premier travail. Et-Tenaci nous est donc connu[1].

Cependant vous aurez l'indulgence d'accepter, comme un complément nécessaire des remarques faites par mon devancier, la biographie de l'historien des Beni-Zian, accompagnée d'une analyse sommaire des matières contenues dans son ouvrage. On lit dans le *Tekmilet ed-dibadj* d'Ahmed-Baba le Tombouctien, t. II, fol. 134 v°, l. 17 : « Mohammed ben Abd-Allah ben Abd El-Djelil El-Kasri Et-Tenaci Et-Tlemçânî fut un docteur du plus grand mérite; il savait le Koran par cœur, et était profondément versé dans tous les genres de littérature. C'est de lui que veut parler Ahmed ben Daoud l'Espagnol, dans le passage où il dit : « Notre savant professeur, le docte et honorable imam, doué d'une mémoire qui tient du prodige, et dont les travaux littéraires ont fait école. » Abou Abd-Allah ben El-Abbâs le désigne par les épithètes

[1] Antérieurement à M. l'abbé Bargès, notre savant confrère et ami M. de Slane, avait déjà appelé l'attention sur l'ouvrage de Ténaci, dans son *Rapport adressé à M. le Ministre de l'instruction publique*, en 1845, p. 4. C. D.

d'illustre et savant docteur; il écrit même quelque part : « J'ai eu le bonheur d'assister, vers les dernières années de sa vie, à ses leçons d'arabe, de droit, de hadis (traditions), et d'exégèse koraniques. » L'imam Es-Sénoucī ne le cite qu'avec les expressions suivantes : « L'imam de Ténès, le type de l'érudition; le modèle de la science, qui retenait si fidèlement dans sa mémoire le livre de la révélation, et savait répandre les lumières de la vérité sur les questions les plus obscures. » Ibn Daoud nous apprend aussi qu'ayant été interrogé par quelqu'un sur le mérite particulier des docteurs de Tlemcen, il avait répondu : « La science est l'apanage d'Et-Tenacī; la piété caractérise Es-Senoucī, et c'est à Ibn-Zekrī qu'appartient l'excellence du professorat. »

Mohammed ben Abd-Allah ben Abd-el-Djélīl Et-Ténacī avait fait ses études sous les professeurs les plus renommés, tels que Ibn-Merzouq, Kâcem-el-Akbânī, Ibn-el-Imâm, Ibn-en-Nedjdjar, Ibrahim-et-Tâzī et Ibn-el-Abbâs de Tlemcen.

Son ouvrage le plus important, sans contredit, est connu sous le titre de : نظم الدرر والعقيان فى دولة آل زيان, *Le Collier de perles et d'or vierge*, ou *Histoire de la famille de Zīan*. Nous avons de lui un volume auquel il a donné le nom de الضبط وراح الارواح, *L'Orthographe, ou la récréation des âmes*. Mais le traité dans lequel il a déployé une grande érudition, est sa *Longue réponse à la question des Juifs de Touat*, جواب مطوّل عن مسئلة يهود توات. Voici en quels termes l'imam Es-Sénoucī s'exprimait sur le mérite de cette thèse : « N'est-on pas frappé de la justesse d'entendement, de la finesse de pénétration, de la foi sincère avec laquelle l'imam Et-Tenacī a trouvé le joint de la question? etc., etc. » Je ne pousserai pas plus loin les détails.

Au nombre de ses disciples les plus célèbres, doivent être comptés Ibn-Saad, El-Khatīb ben-Merzouq, Es-Sebth, Ibn-el-Abbâs es-Séghir, Bil-Kacem ez-Zouaouī et Abd-Allah ben-Djellal.

Ce fut au mois de djoumad et-tsanī, l'an 899 (mars 1494), que mourut cet historien éminent.

Puisque le manuscrit de la Bibliothèque nationale coté sous le n° 703, ancien fonds, est incomplet et en mauvais état; puisque les exemplaires de l'histoire des Beni-Zīan sont très-rares, il devient nécessaire d'en esquisser ici la notice. Au folio 1 r°, l'auteur écrit en prose élégante et rimée l'éloge du prince régnant, Abou Abd-Allah Mohammed ben Abou Abd-Allah Mohammed ben Abou Tsâbet ben Abou Tachefīn ben Abou Hammou, descendant des princes orthodoxes; et laisse entrevoir le but de son livre dans un distique terminé par ces mots : علاها عن على وفاطمة « La noblesse de son sang vient d'Alī et de Fathma. » Plus loin, il se prononce plus nettement, en disant : على ان اجعل له تصنيفا يكون ملوكيا اديبا يشتمل على التعريف بنسبه وسلفه الكريم وبيان شرفه في الحديث والقديم « Je me propose de composer en son honneur un ouvrage digne des rois et essentiellement littéraire, où soient démontrées sa généalogie et l'antiquité de sa race, un ouvrage qui illustre sa noblesse et celle de ses aïeux. »

Au verso, l. 3, il établit la division des matières. « J'ai partagé, dit-il, mon ouvrage en cinq livres; le premier livre en sept chapitres; le second en trois chapitres; le troisième en seize chapitres; le quatrième en huit chapitres, et le cinquième en quatre chapitres. »

Ier livre : Tableau de la généalogie du sultan Abou Abd-Allah Mohammed et de l'antiquité de sa race; sa noblesse et celle de ses ancêtres; jusqu'au fol. 63.

IIe livre : Des qualités qui doivent distinguer un roi. — Conduite qui convient à un monarque. La justice est l'âme des vertus royales; jusqu'au fol. 124.

IIIe livre : Recueil d'anecdotes piquantes et de traits d'esprit empruntés à différentes nations; jusqu'au fol. 215.

IVe livre : Exposé des beautés du langage en vers et en prose; jusqu'au fol. 262.

Vᵉ livre : Traité de morale et de philosophie pratique; jusqu'au fol. 282.

Le volume est terminé par un précis historique de l'origine du peuple arabe, et par sept *kacîda* du sultan Abou-Hammou, qui régnait à Tlemcen en 707 (1307-8).

Il serait inutile pour un orientaliste de chercher des renseignements nouveaux dans les six premiers chapitres du livre premier; car nous possédons aujourd'hui une histoire des Arabes complète, d'une coordination claire et parfaite, et empreinte d'une judicieuse critique. M. Caussin de Perceval, à l'aide de matériaux épars et informes, est parvenu à reconstruire un monument antique, et, pour parler sans métaphore, il a reconstitué avec autant de sagesse que d'érudition le vieux monde arabe. Mais le passage d'Et-Ténacï qui mérite de fixer l'attention des savants, et dans lequel j'ai puisé un grand nombre de détails historiques entièrement inédits, c'est le septième chapitre du livre premier, ayant pour titre : بيان شرف بنى زيان, et comprenant l'histoire de cette dynastie depuis l'année 637 de l'hégire (1239-1240 de J. C.), jusqu'en 866 (1461-62). Il y a là une partie de ce que regrettait votre docte ami M. Reinhart Dozy, dans l'introduction de son Histoire des Benou-Ziyan de Tlemcen, insérée au Journal asiatique (mai et juin 1844, p. 378 à 416). Toutes les marges de ce chapitre sont couvertes d'annotations, parmi lesquelles je distingue celle-ci : بويع الامير محمد بن ابى زيان محمد بن ابى ثابت عام ٨٦٦ وفى اياّمه مؤلف هذا الكتاب « Ce fut en 866 (1461-2) qu'on prêta serment à l'émir Mohammed ben Abou Zîan Mohammed ben Abou Tsâbet; à cette époque vivait l'auteur du présent livre. »

Si le second livre ne devait pas être plutôt considéré comme un essaï de littérature, j'admirerais la simplicité d'un auteur qui, vivant sous un régime despotique, prodigue les trésors de son érudition pour rédiger une morale en action à l'usage des monarques musulmans. Quoi qu'il en soit, j'y ai lu une foule de citations fort instructives, tirées des

bons auteurs. C'est un compendium des éléments de la vie politique chez les Arabes.

Dans le troisième livre, le style d'Et-Ténacî revêt une forme moins sévère, mais aussi plus attrayante. Son idée dominante, c'est de démontrer par des exemples la supériorité de l'esprit et du génie arabes; supériorité incontestable aux yeux des nations musulmanes, attendu que leurs écrivains ne parlent jamais des autres peuples de la terre. Comme une lettre d'ami n'a point la prétention d'être un mémoire scientifique, je me contenterai de vous noter en abrégé les principaux chapitres. Le quatrième contient des anecdotes érotiques de bon goût, où les vers surabondent. Le cinquième est consacré aux bons mots et réparties ingénieuses de quelques Bédouins. Dans le dixième est exposée par tableaux la physiologie du parasite. L'éloge des femmes, commençant nécessairement par Aïécha et Fathma, occupe le onzième chapitre. Puis viennent les paroles des enfants célèbres, au chapitre XII, et les joyeusetés, au chapitre XVI. — Depuis le travail de M. Garcin de Tassy sur la Rhétorique des nations musulmanes, je n'ai point encore vu un aussi bon traité des tropes que celui qui compose le quatrième livre. L'imam de Ténès y a classé et expliqué toutes les figures qui relèvent la pensée ou l'expression; il a composé, suivant son propre langage, un *Collier de perles* d'éloquence, et n'a rien négligé pour faire ressortir l'excellence de la poésie, qui est la vraie musique des Arabes. — Arrivés au cinquième et dernier livre, nous pourrions entrer dans le domaine de la morale islamique, étudier *les commandements du Koran, les préceptes de la loi et le dire des sages;* mais nous n'ignorons pas, mon cher ami, que vous savez tout cela aussi bien que Et-Ténacî. — Avant de fermer ma lettre, je vous ferai une nouvelle confidence, au sujet de Mohammed ben Abd-Allah ben Saïd de Tlemcen, que les historiens et les biographes désignent le plus souvent sous les noms de Ibn-el-Khatib Abou Abd Allah Liçân-ed-Dine. Cet auteur fécond occupe une place importante dans le *Tekmilet-ed-Dibadje*, à

partir du fol. 55 v°, l. 2 ; il a laissé, dit Ahmed-Baba dans la longue et consciencieuse énumération de ses œuvres, un grand travail historique sur Grenade en huit volumes, avec le titre de الإحاطة فى تاريخ غرناطة.

A. Cherbonneau.

EXTRAIT

D'UNE LETTRE DE M. CH. SCHEFER À M. DEFRÉMERY.

Thérapia, le 14 septembre 1851.

Un uléma de mes amis, arabisant très-distingué, est chargé de faire le catalogue raisonné de tous les manuscrits qui se trouvent dans les bibliothèques publiques de la capitale. Il m'a déjà fait part de ses découvertes, et je compte vous adresser à ce sujet une lettre détaillée, que je vous prierai de vouloir bien faire insérer dans le Journal asiatique. J'ai entre les mains un exemplaire du تحفة العجائب, d'Ibn el-Athir. C'est un ouvrage curieux, que je me propose d'étudier et qui renferme des données intéressantes sur la géographie. Vous me parlez du تاريخ اربعة الوس d'Ouloug-Beg. Il en existait un exemplaire dans la bibliothèque de Fatih Sultan Méhémmed. Malheureusement, ce volume a disparu. Il doit cependant s'en trouver un autre exemplaire, soit à Sainte-Sophie, soit à Nouri Osmaniè. Un de nos amis, Ahmed Effendy, l'y a vu. La préface de cet ouvrage est en turc djagataï; le corps de l'ouvrage en persan. Je vais tâcher de m'arranger de manière à avoir l'Histoire de Sanaa, qui doit être un livre curieux. L'Histoire de Zébyd est assez commune; mais je crois que l'Histoire de Sanaa et de Djiddah est plus rare. La Catalogue des bibliothèques de Constantinople que l'on possède à Paris est fautif et très-incomplet. Le véritable Catalogue se trouve au ministère des finances, au bureau des Wakfs. Je tâcherai d'en faire faire une bonne copie. Ici, il n'y a rien de nouveau. L'Imprimerie impériale chôme;

on y travaille à la réimpression du *Camous*, et l'on imprime la suite des شقايق نعمانيه, intitulée ذيل عطاى. Il n'est encore rien arrivé de Perse cette année. Nous n'avons même pas de réponse aux lettres que nous avons adressées depuis huit mois. Je passe la plus grande partie de mon temps à courir pour les besoins du service. Je consacre deux jours par semaine à l'examen des documents de l'affaire des lieux saints, qui m'intéresse beaucoup, et que j'ai bon espoir de voir bientôt terminée. On va vendre ces jours-ci la bibliothèque d'Esaad pacha, ancien gouverneur général du Kurdistan. Il était très-versé dans le persan, et il se trouve parmi ses livres une foule de bons ouvrages.

À MONSIEUR REINAUD, MEMBRE DE L'INSTITUT, ETC. ETC.

Paris, 2 septembre 1851.

Monsieur,

J'ai l'honneur de vous transmettre la copie d'une note que je rédigeai au Caire, l'an dernier, pour l'usage de M. Batissier, agent consulaire de France à Suez, auteur d'un ouvrage estimé sur les monuments de tous les âges et de tous les pays.

« L'enceinte appelée mosquée (de *masdjed*, lieu de l'adoration), en arabe *djāmè*, n'a aucune forme déterminée par la loi religieuse. Elle peut être carrée ou ronde, ou couverte ou à ciel ouvert (*sub dio*), avec ou sans portique.

« Dans les principales mosquées des villes, le lieu particulièrement consacré à la prière se nomme *maḳṣoūrah* (retraite, réserve, enceinte réservée). C'est là que se trouve, dans l'épaisseur du mur qui fait face à la Mecque, la niche appelée *miḥrāb* ou *ḳiblah* (direction de la *ḳa'bah*); à droite du *miḥrāb* (relativement au spectateur) est le *minbar* (la chaire). En face du *miḥrāb*, et à une certaine distance, est le *dikkeh* (banc) ou tribune du *mouballégh*, qui est chargé de transmettre les paroles de l'imâm aux fidèles qui se tiennent derrière lui.

A la mosquée El-Azhar, le maḳṣoūrah est un vaste portique soutenu par plusieurs rangs de colonnes et ouvert seulement du côté de la cour ou *ṣaḥn* (impluvium). C'est sous ce portique que les professeurs (*moudarrécīn*) donnent leurs leçons, accroupis et adossés à leurs colonnes respectives. Les auditeurs, également accroupis, forment des cercles autour d'eux. La communication entre la cour et le maḳṣoūrah peut-être interdite à volonté au moyen d'un grillage en bois qui se place dans les entre-colonnements du rang extérieur.

« Le *ṣaḥn* (cour, *impluvium*) est un espace carré, généralement *sub dio*, c'est-à-dire à ciel ouvert, borné, du côté de la Mecque, par le maḳṣoūrah, et, sur les trois autres côtés, par des murs qui peuvent être garnis de portiques intérieurs à un ou plusieurs rangs de colonnes. Ces portiques se nomment *mouṣallā* (oratoire, au singulier), et cependant le véritable oratoire est le maḳṣoūrah.

« Aux deux principaux *mouṣallā* de la mosquée El-Azhar, sont adossés les *rouāḳ* (plur. *arwiḳah*) ou chambres affectées aux différentes nations ou provinces de l'Égypte et de l'étranger, qui envoient des élèves à la mosquée universitaire. Quelques-uns de ces *rouāḳ* possédaient autrefois de riches bibliothèques, et les revenus de leurs dotations assuraient aux étudiants et aux professeurs d'abondantes rations de vivres. Aujourd'hui, les bibliothèques sont dégarnies et les rations réduites au minimum.

« Le *miḍāah* (lieu des ablutions) peut se trouver, ou au milieu du *ṣaḥn* (impluvium), ou en dehors de l'enceinte principale, et être ou non pourvu de robinets (*ḥanafiyyèh*), selon le rite.

« Le *kanīf* (plur. *kounf* ou *kanīfāt*), c'est-à-dire les latrines, suppose, aussi bien que le *mīḍāah*, l'existence d'une *sāḳiyèk* ou machine hydraulique, ou, en général, d'une fontaine fournissant l'eau nécessaire aux ablutions.

« Le nombre et la position des minarets (*maādhin*) sont abandonnés au caprice des fondateurs ou des architectes. Mais je crois que la mosquée de la Mecque jouit seule du

privilége d'en avoir *sept*. Quand il n'y en a qu'un, ce minaret unique est ordinairement à côté de la principale porte.

« Comme annexes de la mosquée, peuvent être considérés le tombeau d'un saint, surmonté d'une *ḳoubbeh* « coupole » (si toutefois la mosquée elle-même n'est pas, en réalité, une annexe du tombeau près duquel on l'a bâtie), et une école pour l'enfance, généralement construite en forme de kiosque, sur la rue, c'est-à-dire en dehors de la mosquée, et au-dessus d'une fontaine (*sabīl*), qui tire son eau d'une citerne (*ṣahridj*) située au-dessous du pavillon. Cette fontaine est toujours publique.

« A la mosquée El-Azhar, et dans beaucoup d'autres, une coupole, soutenue par quatre colonnes, s'élève au-dessus du *miḥrāb* et de la chaire placée à côté. »

M. Coste a joint, à son grand ouvrage sur l'architecture arabe du Caire, un bon plan de la mosquée El-Azhar. C'est la meilleure illustration possible de la description qui précède. Je n'ai pas ce plan sous les yeux, mais je ne doute pas qu'il ne dise tout ce que vous désirez savoir bien plus clairement que ne pourrait le faire la description la mieux rédigée.

Agréez, je vous prie, l'assurance de ma haute considération et de mon dévouement.

F. FRESNEL.

NÉCROLOGIE.

Les journaux ont annoncé la mort de M. Frähn, membre de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg et associé étranger de la Société asiatique. Voici le discours, prononcé le 20 août, à ses obsèques, par M. Brosset, au nom de la section historico-philosophique de l'Académie impériale des sciences.

« L'académie vient de perdre une de ses gloires, la Russie

un serviteur dévoué, la science un de ses plus fervents adorateurs, un pionnier non moins habile qu'infatigable.

« Né en 1782, à Rostock, Christian-Martin Frähn fut d'abord destiné au clergé; mais, soit qu'une excessive modestie le fît douter de ses forces, soit qu'un attrait plus puissant l'ait détourné de cette voie, il se lança bientôt dans la carrière des études orientales, sous la direction de O. Tychsen. Déjà connu par une brochure où se distinguaient, dans l'élève, l'esprit scrutateur et l'instruction solide qui promettent les grands maîtres, il accepta, en 1807, l'honorable invitation du Gouvernement russe, qui l'attacha comme professeur à l'Université de Casan.

« En 1817, ses engagements remplis, il allait rentrer en Allemagne pour y succéder à son maître, lorsque notre illustre président réussit à le retenir pour jamais en lui ouvrant les perspectives les plus séduisantes pour un vrai savant : les sciences orientales à développer en Russie, sous son impulsion, le Musée asiatique à organiser. En même temps, des offres brillantes lui étaient faites; mais M. Frähn, oublieux de ses intérêts, ne demanda que les charges et ne prétendit qu'à l'honneur de coopérer pour sa part à l'exécution des plans du savant qui présidait alors aux destinées de l'Académie. Célèbre, dès cette époque, par la publication de ses travaux sur les cabinets numismatiques de MM. Fuchs, Spréwitz, Potocki, il mit le comble à sa gloire par l'arrangement et par le catalogue du Musée asiatique, le plus riche du monde en ce qui concerne les monnaies orientales, ce Musée qui, sous sa main, devint moins un cabinet qu'une encyclopédie métallique des innombrables dynasties musulmanes et asiatiques en général.

« Comprise en grand, comme il la concevait, la numismatique, cette incessante divination d'énigmes, cette discussion d'infiniment petits, cette étude inépuisable des probabilités, prend les proportions d'une science, non plus accessoire, mais fondamentale; car elle exige, outre une analyse sûre des particularités et un jugement très-sain, une érudition

sans bornes, la connaissance synthétique de tous les témoignages écrits, dont le faisceau forme cette belle et vaste partie des connaissances humaines : la science du passé des peuples.

« Pour juger dignement le grand ouvrage qui présente le tableau des richesses de notre Musée, la *Recensio*, imprimée en 1826, il suffit de le comparer à ceux du même genre qui l'ont précédé, et qui font l'honneur des Tychsen, des Marsden, des Adler et des Castiglioni; pour l'apprécier, il faut voir quels progrès il a fait faire à une étude, livrée d'abord aux rêveries des demi-savants du XVII[e] siècle, vraiment fondée par Kehr, l'un des plus anciens membres de la première Académie de Saint-Pétersbourg, jalonnée plus tard par l'abbé Barthélemy et par M. Tychsen. Entre les travaux de ces hommes, célèbres à divers degrés, et ceux de M. Frähn, il y a toute la distance qui sépare la pierre angulaire et fondamentale, de la coupole, brillant au faîte du monument.

« Fidèle aux prescriptions de nos statuts, M. Frähn cultiva sans distraction et exclusivement ses sciences favorites en vue de la Russie. C'est lui qui, le premier, tira des historiens arabes les notices sur les Variago-Russes, sur les anciens Slaves, sur les Bulgares de la Kama, sur les Khazars, et qui déterra, dans El-Nédim, les plus anciens détails sur l'ancienne écriture russe; qui traça l'histoire du commerce de la Slavonie avec l'Asie, au moyen de ces nombreux dépôts de monnaies orientales, que la terre livre chaque jour à nos investigations, histoire qui renferme l'un des secrets de la grandeur actuelle de la Russie. Si, ce que j'aime à reconnaître, d'autres l'ont beaucoup enrichie, par le fait de nouvelles découvertes, c'est qu'elle sera toujours à compléter, et que le sol de la Russie ne s'épuisera point à fournir des matériaux toujours nouveaux. Du moins, ici encore, M. Frähn a ouvert la route. Adopté par la Russie, il était devenu Russe par le cœur, par ses loyaux services, par ses travaux, par sa gloire incontestée.

« Bienveillant pour tous, particulièrement envers la jeu-

nesse, toujours prêt à tendre la main, à communiquer les richesses de ses portefeuilles, il a joué en Russie l'honorable rôle que remplissait en France son illustre ami, le vénérable baron de Sacy; comme lui, il employait toute son influence à faire connaître les littératures de l'Orient, à aider les hommes voués à ce labeur. Si les connaissances relatives à ce sujet ont pris en Europe un développement immense, on peut sans contredit l'attribuer au génie de ces deux hommes, en même temps qu'aux gouvernements qui les ont discernés, protégés.

« Passée tout entière au sein de cette médiocrité si vantée, la vie littéraire de M. Frähn s'écoula dans une obscurité consentie, voulue, recherchée de sa part; mais aussi elle présente l'encourageant spectacle d'une série de succès non interrompus, d'honneurs et de récompenses, jamais sollicités, mais décernés spontanément par un Gouvernement bienveillant et éclairé. Comme savant, M. Frähn n'eut point de contradicteurs; comme homme, j'ose l'assurer, point d'ennemis; il fut du petit nombre de ceux qui ne laissent après eux que des regrets.

« Puisse ce faible hommage d'une admiration bien sentie, et d'une respectueuse reconnaissance, porter quelque adoucissement dans le cœur de deux fils, d'une orpheline éplorée, inconsolable dans sa douleur, et de collègues honorés, dont je suis sûr d'avoir retracé les sentiments dans la mesure de mes forces. »

M. Frähn est mort le jeudi 16 août, dans la soirée, des suites de la rupture d'une artère. Il existe dans le Справочный Лексиконъ, une notice détaillée et très-exacte de ses travaux, rédigée par M. l'académicien Dorn.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 10 OCTOBRE 1851.

On donne lecture du procès-verbal de la dernière séance; la rédaction en est adoptée. (Il n'y a pas eu de séance en septembre.)

M. le président lit une lettre de M. l'abbé Albrand, qui offre, au nom des Missions étrangères, un exemplaire de la Grammaire siamoise de M. de Pallegoix.

On donne lecture d'une lettre de M. l'abbé Bourgade, aumônier de l'église de Saint-Louis, à Tunis, offrant la traduction arabe des *Soirées de Carthage,* traduites en arabe. 2 vol. in-8°.

Il est donné lecture de deux lettres, par les propriétaires de deux locaux différents, qui offrent à la Société leurs appartements, dans le cas où elle voudrait changer de local. Renvoyé à la commission des fonds.

M. Defrémery donne communication d'une lettre de M. Schefer, à Constantinople, qui annonce une notice sur des manuscrits qui se trouvent dans les bibliothèques de Constantinople.

Le même membre lit une lettre de M. Cherbonneau sur quelques particularités de l'arabe vulgaire. Ces deux lettres sont envoyées à la Commission du Journal.

Sont nommés membres :

MM. le Dr Millies, professeur de théologie, à Amsterdam.
Joseph de Saltzbacher, chapelain de S. M. I. l'empereur d'Autriche, à Vienne.
Adolphe de Schack, chargé d'affaires du Mecklenbourg, à Berlin.

M. Bazin lit des notices biographiques de quelques auteurs chinois.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'académie de Leyde. *Liber geneseos secundum Abu-Said,* edidit Kuenen, Th. D. Leyde, 1851, in-8°.

Par M. l'abbé Bourgade. *Soirées de Carthage,* traduites du français en arabe, par Sid Soleiman el Haraïri. Lithographiées à Tunis. 2 vol. in-8°, l'an 1266 de l'hégire.

Par M. E. W. Pratt. *The East,* sketches of travel in Egypt and the holy Land, by Spencer. Newyork, 1850, in-8°.

Par le même. *Life and religion of Mohammed,* contained in the Hyat ul Kuloob, translated from the persian, by Perkins. Boston, 1850, in-8°.

Par M. l'abbé Albrand. *Grammatica linguæ Thaï,* auctore B. Pallegoix, episcopo Mallensi. Bangkok, 1850, in-4°.

Par M. F. Woepcke. *L'Algèbre d'Omar Alkhayyami,* publiée, traduite et accompagnée d'extraits de manuscrits arabes, par M. F. Woepcke. Paris, 1851, in-8°.

Par la Société. *Transactions of the Bombay geographical Society.* Vol. IX. Bombay, 1850, in-8°.

Par l'éditeur. *Indische studien,* von D^r. A. Weber. Vol. II, cah. 2. Berlin, 1851, in-8°.

Par le traducteur. *Derbend Nameh,* or the history of Derbend, translated by Mirza A. Kazem Beg. Saint-Pétersbourg, 1851, in-4°.

Par la Société. *Mémoires de la Société archéologique et de numismatique de Saint-Pétersbourg.* Six cahiers. Saint-Pétersbourg, 1847-1850.

Par l'auteur. *Études sur le grand monument funéraire égyp-*

tien du musée de Boulogne, par M. l'abbé Van Drival. Boulogne-sur-Mer et Paris, 1851, in-8°.

Par la Société. *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*. Vol. V, cah. 3. Leipzig, 1851, in-8°.

Par l'auteur. *Bibliothèque mongole*, par M. Berezine. Vol. I, contenant le texte turc et la traduction russe du *Scheibani Nameh*. Kasan, 1849, in-8°.

Par les éditeurs. *Europe*. Journal des Mekhitaristes de Venise, année 1851, in-fol.

Par M. le Ministre de la guerre. *Histoire des Berbers*, par Ibn-Khaldoun; texte arabe publié par M. de Slane. Alger, 1851, in-4°.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 14 NOVEMBRE 1851.

Le procès-verbal de la séance d'octobre est lu; la rédaction en est adoptée.

Il est donné lecture d'une lettre de M. Natalis Rondot, qui envoit un spécimen de types chinois fondus à Hong-kong.

M. le président lit une lettre de M. le baron de Hammer-Purgstall, qui annonce l'achèvement et l'envoi prochain des deux premiers volumes de son Histoire de la littérature arabe. Cet ouvrage est dédié aux Sociétés asiatiques dont M. de Hammer est membre, notamment à celle de Paris.

On lit une letre de M. Honigberger, autrefois médecin de Randjit Singh à Lahore. M. Honigberger présente à la Société la Description de ses voyages, imprimée à Vienne, et offre ses services pour des recherches que la Société désirerait faire faire au Kachmir, où il retournera l'année prochaine.

On donne lecture d'une circulaire de M. John Henry, secrétaire de l'institution Smithsonienne à Washington, annonçant quelques ouvrages offerts à la Société. Le Conseil charge le secrétaire d'envoyer en retour quelques publications de la Société.

On donne lecture d'une circulaire de M. le Ministre de l'instruction publique, qui annonce la reprise de *L'Annuaire des Sociétés savantes*, et demande de nouveaux renseignements sur la Société. Le secrétaire est chargé de fournir à M. le Ministre les renseignements demandés.

M. le comte d'Escayrac annonce au Conseil qu'il est sur le point de partir pour la haute Égypte, et s'offre d'aider dans leurs recherches les personnes qui lui adresseraient des questions scientifiques.

Sont présentés et nommés membres de la Société :

MM. Adolphe BREULIER, avocat à la cour d'appel de Paris, impasse Sourdis, 35, à Paris; par MM. Victor Langlois et Reinaud.

Pierre de TCHIHATCHEFF, à Nice (rue d'Alger, n° 4, à Paris); par MM. Reinaud et Mohl.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par M. Victor Langlois. Une partie de la *Bible*, en arménien, et comprenant les livres de Salomon jusqu'au prophète Ézékhiel inclusivement. Venise, 1805, 1 vol. in-8°.

Par l'Institut Smithsonien (États-Unis). *Smithsonian contributions to Knowledge.* Washington, 1851. Vol. II, in-4°.

Report to the Smithsonian Institution on the history of the Discovery of Neptune, by Benjamin ALTHORP GOULD. Washington, 1850, in-8°.

Notices of public Libraries in the United States of America, by Charles JEWETT. Washington, 1851, in-8°.

Par M. Tornberg. *Ibn-el-Athiri Chronicon quod perfectissimum inscribitur*, volumen XI, annos hedjiræ 527-583 continens, edidit Car. Joh. TORNBERG. Upsaliæ, 1850, in-8°.

Par l'auteur. *Précis historique de la dynastie des Benou-Djellab, princes de Tuggurt*, par M. CHERBONNEAU. (Extrait des Annales des voyages). Paris, 1851, in-8°.

Par M. Veth. *Lubb ul-Lubab.* 3ᵉ livraison, 1 vol. in-4°.

Par l'auteur. *Früchte aus dem Morgenlande oder Reise-Erlebnisse.* (Fruits recueillis en Orient, ou incidents de voyage, etc.), par le Dʳ HONIGBERGER. Vienne, 1851, in-8°.

Par la Société orientale allemande. Un cahier du Journal de cette Société.

Par la Société géographique. *Bulletin de la Société géographique.* N° 7.

Journal des Savants, cahier d'octobre 1851.

Deux numéros du *Mobacher*, en arabe et en français.

Le second volume de la traduction italienne du *Râmâyaṇa* par M. Gorresio a paru, il y a quelques mois; ce volume forme le septième de l'édition complète du *Râmâyaṇa*, dont le texte est déjà publié intégralement par les soins de cet indianiste plein de savoir et de zèle. Il renferme la fin de l'*Ayôdhyacanda*, du chapitre LXVII au chapitre CXXVII, et le commencement de l'*Aranyacanda* jusqu'au chapitre LX, ce qui représente dans le texte la fin du tome II, à partir de la page 240, et le commencement du tome III jusqu'à la page 251. M. Gorresio poursuit avec ardeur et talent sa grande entreprise, et nous savons que le tome VIII, où le troisième de la traduction italienne, est déjà très-avancé.

E. B.

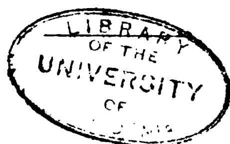
TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME XVIII.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

BIBLIOGRAPHIE.

NOUVELLES ET MÉLANGES.




U.C. BERKELEY LIBRARIES
C008336221